مجلة الفكر والفن المعاصر



العدد (١٣٨) مايو ١٩٩٤

عادل عبد الباقي: الفكر أقوى من السلاح

جمال حمدان: تلخيص العصر فى شخصية مصر

اهداءات ٢٠٠١

أ.د. أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

الغلاف الأول :

خطوبة الست نازلى ـ تفصيلية زيت على قماش ١٩٩٤

للفنان : حلمى التونى



مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٣٨) مايو ١٩٩٤

الثمن فى مصر : جنيهان

الثمن فى الخارج

العراق ـ ١٥٠٠ فلس ـ الكويت ١,٢٥٠ دينار ـ قطر ١٥ ريالا ـ البحرين ١,٥٠٠ دينار ـ سوريا ٧٥ ليرة ـ لبنان ٣٠٠٠ ليرة ـ الأردن ١,٢٥٠ دينار ـ السعودية ٢٠ ريالا ـ السودان ٤٧٠٠ ق ـ تونس ٤ دينار ـ الجزائر ٢٨ دينارا ـ المغرب ٤٠ درهما ـ اليمن ١٠٠ ريال ـ ليبيا ١٦٠ دينارا ـ الإمارات ١٥ درهما ـ سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال ـ غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا ـ لندن ٤٠٠ بنس ـ الولايات المتحدة دولاران.

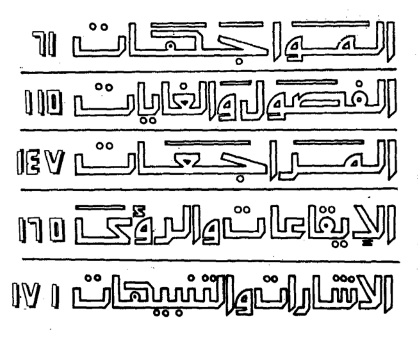
الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددًا] :

- البلاد العربية: أفراد ٣٠ دولارا، هيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.
- أمريكا وأوروبا: أفراد ٤٨ دولارا، هيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة ـ جمهورية مصر العربية ـ القاهرة ـ ١١١٧ كورنيش النيل ـ فاكس ٧٥٤٢١٣ ت/ ٥٧٨٩٤٥٥


المواجهات ٦١
الفصول والغايات ١١٥
المراجعات ١٤٧
الإيقاعات والرؤى ١٦٥
الاشارات والتنبيهات ١٧١

مـــن المحـــــــــــرر

فــ ماذا يريدون لنا؟

هذا سؤال متخلّف لا يطرحه إلا من كانوا فى غيبوبة أهل الكهف.. فالأجنة فى بطون أمهاتهم يعرفون من هم وماذا يريدون لنا.

يريدون لنا التفتت كما هو واضح فى أقصى المشرق من شمال العراق إلى جنوب اليمن، وكما هو واضح فى أقصى المغرب من رمال صحراء إلى تراب الوطن الذى لا يتجزأ، وكما هو واضح فى السودان بين شماله وجنوبه.

ويريدون للاثنتين والعشرين دولة أن تصبح مائتى دولة سهلة الهضم والامتصاص والازدراد.

إنهم كما كانوا بالأمس القريب والبعيد إلى اليوم الأقرب والأبعد: الغرب الاستعمارى والدولة الصهيونية والإسلام السياسى. تختلف ألوانهم وتتفق غاياتهم فى إعادة العالمين العربى والإسلامى إلى الجاهلية الأولى حين كانت حروب القبائل والعشائر والبطون والأفخاذ، قبل الثورة التوحيدية العظمى التى أتى بها الإسلام.

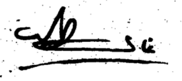
وإذا كان العدو واضحًا مباشرًا فى صنع الكانتون الكردى فى العراق - بروفة تقسيم الأرض العراقية الواحدة - ولم يكن أقل وضوحًا فى حرب التقسيم اللبنانية التى ضبطت فيها إسرائيل متلبسة بدءًا من تجنيد جيش لحد، واحتلال الشريط الحدودى مرورًا بحصار بيروت وانتهاء بمذبحة كنيسة سيدة النجاة، فإن قوانين نميرى - البشير - الترابى ودعم إيران المباشر، تلتقى مع القوى الخفية والظاهرة لفصل جنوب السودان عن شماله.

نعم، إننا نعرفهم، ونعرف ماذا يريدون لنا. ولكن غلطة الشاطر بألف، فحين يممتْ وجوههم شطر مصر كانت «السقطة» التى فاجأهم دويّها وصداها سواء حين أرادوا اتخاذ أرضها ملعبًا أو غرفة عمليات أو مطبخًا استراتيجيًا لطبخ مؤامراتهم ضد وحدة العرب أو حين توهموا أن أقباط مصر هم «كعب أخيل» الذى يتيح لهم فرصة العمر فى تفتيت القلب حتى تلفظ بقية الأطراف أنفاسها.

هكذا خطط المتآمرون القدامى الجدد لمؤتمر «الأقليات» الذى لا نسأل عن تمويله، لأننا نعرف هويته وغاياته.. ففى ظل الإحباط العام لدى الطليعة الثقافية والسياسية، وفى ظل حالة اللامبالاة الشاملة فى المجتمع، وفى ظل التهديد المستمر من جانب الإرهاب والفساد، توهموا أنها لحظة الضعف التاريخية التى قد لا تتكرر فكان اختيارهم للزمان والمكان : هنا والآن.

ولكن المفاجأة التى لا يحسبها الكمبيوتر كانت الرفض القاطع من العرب والمصريين ومن الأقباط والمسلمين لأن تكون مصر «ملعبًا» ضد عروبتها أو أن يكون الأقباط «كعب أخيل» ضد وطنهم.

وخاب سعى الثالوث غير المقدس: الغرب والصهيونية والإسلام السياسى، لأنهم لا يدرون أن «المفاجأة» قانون يدعى حكمة الشعوب التى تهزم الكمبيوتر فى عرينه. ■



تصويب

افتتاحية رئيس التحرير فى العدد الماضى عنوانها «حتى لا نقتل نازك الملائكة» وليس كما ورد «حتى لا تُقتل». كذلك، فإن نداء الشاعر حميد سعيد نشر فى جريدة «الثورة» العراقية، وليس «الأهرام» العراقية.

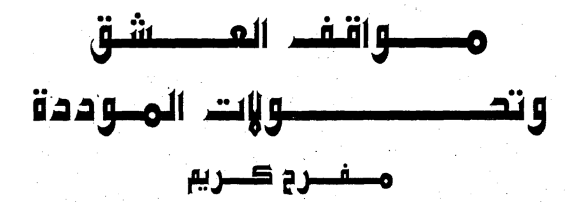
إبراهيم شكر الله : مـــواقف

إعداد
عبد العزيز موافي



قا يزدحم تاريخ الأدب بالشخصيات التى لم يقدر لها ان تحتل مكانها الطبيعى فى اللوحة الادبية فى عصرها، إما لأسباب خاصة بها، أو لأسباب تتعلق بطبيعة الأضواء وحركتها التى قد تسمح لأهم الأصوات ان تتغيب ، وكان هذا أمرٌ طبيعىٌ ، بل إن لها تصاريف كانها القدر الدرامى العنيف ، وإبراهيم شكرالله واحد من اهم الأصوات الشعرية التى كان يجب ان تتركز عليها شموس الزمن الممتد خلال الخمسينيات والستينيات، وما تلاها من سنوات هذا القرن، حيث إنه كان من اوائل الشعراء الذين ارسوا فى شعرهم دعائم الحداثة، ولم يبال كثيراً بالتابوهات التى كانت تكبل اقرانه، جيل صلاح عبد الصبور وحجازى، بل انطلق كالشهاب يجترح افق التجديد، ويهجر البلاغة القديمة باحثاً عن افق جديد، ضارباً فى بيداء مجهولة ، متجشماً مشاق الوحدة المرعبة ، ضارباً على اذنيه كى يتّقى نداء الحوريات اللائى يصدحن بالأناشيد السهلة، وبالموسيقى الخادعة ، ولكنه ـ شان اوليس ـ قاوم هذا الاغراء، واستمر فى إبحاره ، باحثا عن لون جديد، وصوت لم يسمعه احد من قبل ، متخليا عن تماثيل النحاس التى تلمع بوميض الذهب، مكتشفا ارضا بكرا، ونغما لم يسمع .

كتب سامى مهدى عنه ما يلى : جاءنا صوت من مصر لم نكن نعرف عنه إلا القليل الذى كان ينشره فى مجلة (الاديب)، هو صوت إبراهيم شكر الله، صوت قريب جدا من صوت توفيق صايغ، واقرب منه إلى صوت القصيدة الإنجليزية، قصيدة ت. س. إليوت بالذات . كان صوتا قويا متميزاً يضاهى صوت توفيق صايغ، ولكنه اقل منه ماساوية واخف لوعة، ولكننا لم نقرا له فى مجلة (شعر) سوى اربعة نماذج، احدها يقترب من قصيدة (الأرض الخراب) والثانى يقترب من قصيدة (اغنية حب جى بروفروك) ، والثالث يقلد فيه إليوت فى إدخال نصوص اجنبية ، وهو يورد راى يوسف الخال فى إبراهيم شكر الله كما ورد فى مجلة (شعر) اللبنانية على ان له (محاولات ناجحة فى إخراج الشعر العربى من إطاره التقليدى دفعة واحدة ، وهى محاولات فيها كثيرٌ من المغامرة الجديرة بالإعجاب) ، وإذا كان هذا هو الراى فى شعر إبراهيم شكر الله فإننا نطمح ان نكتشف ملامح شعره حتى يمكن ان نضعه فى مكانه الصحيح من حركة الشعر العربى .



إبراهيم شكر الله

وقد نشر شعره فى مجلة (شعر) اللبنانية، ومجلة الأديب، ومجلة أدب، وبعض المجلات الأخرى التى لم نستطع العثور عليها، ولكنه نشر ديوانا من الشعر تحت عنوان (مواقف العشق والهوان وطيور البحر) عام ١٩٨٢ عن دار العالم العربى للطباعة، جمع فيه أغلب قصائده المنشورة ، إن لم يكن كلها، وصدره بمقدمة قصيرة اورد فيها أهم آرائه فى الشعر والتجديد، وهذه المقدمة كافية لتمدنا بموقفه الفنى إذ حشد فيها اغلب المؤثرات الفكرية والجمالية التى كونت عالمه الشعرى مما يسهل مهمتنا فى التعرف عليه . ونشر ايضا بالاشتراك مع هربرت هوارت كتابا تحت عنوان (صور من العالم العربى) سنة ١٩٧٧ ، جمع فيه بعض الأعمال من الأدب العربى فى كافة عصوره بعد ان ترجمها إلى اللغة الإنجليزية . . وتتبدى لنا فى هذه الأعمال ثقافته الواسعة العريضة، فهو مطلع على مجمل التراث الإنسانى، بدءا من الفراعنة إلى الإغريق إلى العرب إلى ثقافة الهند وفارس والصين إلى الثقافة الحديثة. وهو واسع الاطلاع على الفكر بمعناه الواسع الذى يضم علوم الميثولوجيا والتاريخ وعلم الجمال والفلسفة والتصوف والنقد الأدبى وغير ذلك فى لغات عديدة، ساعده على ذلك تنقله الدائم خلال عمله فى السلك الدبلوماسى ورغبته العارمة فى التهام المعرفة اينما وجدها، وقد اكسبت هذه الثقافة العريضة شعره ـ كما سنرى ـ ابعاداً كثيرة واعماقًا تتطلب قدرًا هائلا من الجهد فى سبيل استكناه اسرارها، خصوصًا وانه كان يؤمن بان [التزام الشاعر الأول هو أن يعيد النظر فى كل ما ورثه من نظم وتقاليد وشرائع هى مبعث اغترابه عن ذاته وعن المجتمع الذى يعيش فيه] فإعادة النظر فى كل ما ورثه الإنسان تتطلب قدرًا هائلا من الشجاعة حتى يتغلب الشاعر على ذاته وينسلخ منها ليستطيع ان يخطو بعيدا عنها بمسافة تكفى لأن يراها على حقيقتها لا كما تملى عليه العادة والألفة وإدمان عشق الذات، وهكذا يستطيع ان يصل إلى (جوهر الحرية) وينطلق منه لكى تصبح العقيدة (عملا حرا يعكس الحرية المتحققة والمحبطة على السواء، بما يلزم ان تبتدع لنفسها حريتها وقانونها معا، وهو قانون الإبداع لا قانون التقليد والمحاكاة).

هذا هو الأساس الفنى الذى انطلق منه فى عالم الشاعر، وهكذا انطلق يتعامل مع القصيدة على انها كائن حى، يعيش الآن معنا وبنا، وليس كائنا متحفيا جاء رفضه للعروض الخليلى خروجًا من رتابة الإيقاع إلى رحابة الكون بحثا عن انغام لم تسجنها الأسباب والأوتاد، وبحثا عن إيقاعات اخرى لم تقع فى شباك صائد من قبل، فالحياة زاخرة بالجديد دائما. كما انه تعامل مع اللغة بطريقة متحررة تماما من اغلال الرومانسية التى كانت شائعة حتى ذلك الوقت خصوصا وانه اتصل بالنقد الأوربى الحديث وبالتاكيد اطلع على ابحاث المدارس الحديثة حول الشكل وعلاقته باللغة بدءا من الشكلانيين الروس مرورا بحلقة براغ حتى البنيوية والألسنية ووصل إلى ان حاول (صهر السوقى الشائع فى المعنى واللفظ بالجليل والسامق، فليس هناك لفظ او معنى أو خبرة لا تليق بان تشملها عملية الخلق الشعرى) . ولذلك نراه يتعامل مع اللغة على انها احد مكونات العملية الإبداعية، وليست كل العملية الإبداعية، فنجده يورد ابياتا من الشعر بلغته الأصلية سواء كانت الإنجليزية أو الالمانية او الفرنسية، وكان هذا بالطبع إطار ضيق. فحينما يبدا قصيدة (انطونيو محتضرًا) نراه يقدم لها بإيراد أربعة ابيات من مسرحية انطونيو وكليوباتره لشيكسبير باللغة الإنجليزية. كما أنه يورد كثيراً من مصطلحات الموسيقى فى قصيدة (فى عيد ميلاده الستين) مثل الاليجرو والاندانتى، وذلك لأنها هى التى ترسم تتابع الحركة السريعة مما يرسم الحالة النفسية المتواكبة:

حين ترتفع سابعة شوبرت

الاليجرو والأندانتى

تلتئم أطراف شبابى من جديد

فى قوة وعذوبة العاصفة الهوجاء

فالكلمات هنا تخرج عن شوفينيتها القومية وتتحرر من عقد الحدود المصطنعة، وتتحول إلى مفاتيح بيانو هائل يرسم نغمة كونية كبرى.

فيترقرق الضوء فى وجودى الكسيح

وتصطفق الصاجات فى العروق

وترقص النبضات

يتمزق الإنسان بين ثنائية الوجود والعدم، والشاعر إبراهيم شكر الله هو جوهر هذا الإحساس وتجسده فى كلمات تسافر فى تطوحات المفكرين والشعراء والمتصوفة على مدى التاريخ. فالمشاعر الإنسانية خالدة وكما انها لا تفنى فهى لا تستحدث، فالإنسان - ابن الله - هو الامتداد الطبيعى للذات الالهية فى هذا الكون، كما انه فى نهاية المطاف، الرحيل الدائم إلى هذا الذات، والشعر- هو القدرة على الإمساك باطراف هذه الرحلة الدائمة وبتفصيلاتها المرعبة، وهو القدرة علي استكناه البدائى والأزلى، واكتشاف الدوافع الأولى والفرح الأكبر بعودة الانسان إلى ابيه، وهو - فى الوقت نفسه - الرعب الحقيقى أمام هذه العودة، فهذا الابن الضال مكتوب عليه ان يعود مرغماً، خاسراً، منهزماً، ولكنه فى الوقت نفسه يفرح بهذه الخسارة ويسعى إلى الهزيمة. فالشاعر هنا فاعل ومنفعل فى آن.

إذا اجتزت من هنا مع حبيبتك

فلا تطأ هذه الأرض

فهى العشبة المشتعلة،

هى أجاج اللعنة،

أم هى القلب المتلظى بالشهوة،

أردت أن اباركك‌ما

ولكنها النار التى تحرق العظم

تحت ثوب الزمن الرث

هذا التناقض الخالد بين التلظى بالشهوة ،وبين اللعنة والنار هو قدر الإنسان فى هذه الدنيا، هو صليبه الذى يحمله على كاهله ويمضى به إلى مصيره الحتمى. وحيداً، مرتعشا يخاف الموت خوفه ان تجف ينابيع

إبراهيم شكر الله

الإحساس فى عروقه:

أين بذار حمم النار

نذريها على جذور الموت فى قلب الدنيا البارد

والموت مرادف لإبطال الحس، والشعر هو اشتعال النار التى نقاوم بها جفاف الموت

هل أصمت الآن

أم أظل أردد اللفظ الوسنان

حتى يبطل الحس وتسقط الهوام.

وكما ان الموت هو طور جديد من اطوار الحياة ، هو تحول وتناسخ بين الكائنات، فمن الممكن ان يتناسخ الانسان والجماد، يتحول شجراً او زهراً او اسراراً تسرى فى السراديب السرية، يكتب (فى الذكرى الأولى لوفاة ابيه

وقد استدار الحول

هل أينع الموتى

وأزهروا

الأجداث التى زرعناها

حديقة بيتنا أول الشتاء.

هل تشققت عنها الأرض،

وطرحت ثمرا؟

أم أننا أنزلنا

الموتى

أرضا بوارا

ألقينا البذر

على الصخر لففنا العدم

بالعدم؟!

* * *

فى مقاله عن مصارع العشاق يكتب عن العلاقة بين الإنسان والله وسعى الانسان الدائب للوصول:

هذا الالتقاء النادر الحافل بالخطر بين (الانا) و(الهو) هو الذى راه كارل يونج ـ امام السيكولوجيا التحليلية

الحديثة - محققا للتكامل البشرى. وهذا التكامل هو الغاية لكل علم، وهو الهدف من كل فن وهو (الوردة) وردة الحياة التى ضحى من اجلها كل الأنبياء والفنانين.

رأيت جراح الحسين تبكى فى الوردة

فى بساتين الرمان القانية

فى البذار الدامية للموت

ورأيت الحبال السرية

تربط الرجال

بشموس قصية

وأهازيج حزينة

تتفجر تحت أقدام الرب

السائر فى الظلمة

وسمعتها تخاطبه

وهى تلفظ آخر أنفاسها

«لا تطأ

الوردة الباكية

لا تحطم

قلب الإنسان»

فهذه الوردة التى تضج بالام الحسين تزهر امامنا إذا قرانا ما كتبه عنها فى البحث المشار إليه ما يلى:

«الوردة التى يمسكها ابن الله، والتى شبه الحلاج المطلوب بها، فرأسه المنكس على الصليب أصبحت عند مريديه وأتباعه الوردة المائلة، وفى المسيحية الوسيطة كان الطريق «من الصليب إلى الوردة» Per Grucem ad ros am التى اختزلت فى عبارة Rossi Grossi وهى كذلك جوهر الشمس السمائية هابطا فى الوردة.

فالوردة هى استجابة الأرض لوجه الشمس وقد ضمنت

هذه الصفة الشمسية فى رمز (الزهرة الذهبية) فى الكيمياء الصينية و (الزهرة الزرقاء) عند الرومانسيين هى آخر النفحات النوستالجية للوردة التى نبتت وسط خرائب الهياكل الوسيطة وقد حملت أريجا وبهاء ارضيا جديدا.

إبراهيم شكر الله

هذه الوردة هى التى يسعى الشاعر إلى استنباتها فى نسغ الحياة

أرض فؤادى تشققت وفغرت فاها

تستصرخ النور الذى يتبلج فى الوردة المائلة

تفجرات الربيع الهابط على المآذن والقباب

أن تترقرق ثانية فى براعم الزهر

وهذه الوردة تلبس - فى شعره اقنعة كثيرة فهى تارة (النقطة الثابتة) - التى عرفها من خلال التصوف الهندى - فى قصيدته عن (سان باولى) وهى ايضا (ملتقى البحرين)فى القصيدة، نفسهاولنا ان نترك إحساسنا الدينى يقودنا إلى ظلال هائلة من المعانى خصوصا انه يقول بعد ذلك

عند ذاك أغتسل

وأنفض نفسى عن نفسى

وأستقبل فى حناياى الحياة والموت.

ثمة شىء من الجلال فى هذا الشعر، قد يكون نابعا من جلال الموضوع، العلاقة بين الإنسان والله، وقد يكون نابعا من السحر الكامن فى هذا الطقس الذى هو اشبه بطقوس العبادة، وقد يكون منسربا إلينا من مواجهة الحياة والموت دفعة واحدة، فالإنسان الذى يصل إلى حال يتساوى فيها الموت مع الحياة هو إنسان قد وصل إلى إيمان كامل، ولذلك فالموت لا يخيف لانه انتقال من حال إلى حال، والإنسان فى كل الأحوال، واقع بين يدى الله (من الذى يذكر ان تحية اللقاء المتهللة هى تحية الوداع) ولذلك فإن ملك الموت عنده . *

هو ملك المجد :

انفتحى أيتها الأبواب الدهرية

وليدخل ملك المجد.

بل إن الموت يتحول إلى طقس يومى فـ - هذا الرجل يولد كل صباح ليموت كل مساء وكان الموت طقس من طقوس الحياة، أو ان الحياة صورة من صور للموت يتحول الإنسان فيها إلى شىء وهمى :

لايرد النداء

فلا صوت له ولازمن

ولا اسم

والله يطهرنا من اثامنا بالموت، مثلما حدث مع المسيح :

الله يقتص الموت بالموت

يمحو آثار كل مايمر

مايطفو

مايفور

مايجأر بصيحة العذاب.

والإنسان وسط الحياة والموت شىء محير، لأنه ضائع بين رغبة الحياة،وبين شهوة الموت ماالإنسان؟

جذر زهرة تينع فى السماء

بل هو حسكة تضرب فى قيعان الجحيم.

وهكذا يتساوى كل شىء فى قبضة الله، فالموت صورة الحياة الأخرى ولكننا فقط، نكتشف ذلك بقدرة الشعراء العظام على استبصار هذا المجهول:

وأنا أهبط فى أعماق لاقرار لها، أعماق

جليدية لم ينزلها قبل إنسان

لعلى أرى وجهك ثانية

فى ليل لم تنتهكه عين

داخل ندبة دامية فى رحم الأرض

وقد غفت أعين الآلهة وسكن صخب سعيها .

والتجربة البشرية مع الحياة فى هذا الكون، تجربة واحدة، فى وجدان الشاعر، يقظة فى وعيه، فمهما تغيرت الأسماء فان ذلك لا يخدع الشاعر، فلايهم ان يكون الاسم المسيح او الحلاج، بوذا اوحسن مفتاح، موسى او محمد، فالزمن هو المحورالرئيسى:

انتصب أيها الزمن ولا تفغر فاك

وامدد يدك واصفع قلبى

المصنوع من عجائن البترول

ولذلك فالشاعر يمتلىء بالرؤى ، ويحتشد - حد الموت بالوجد الصوفى، ولا يملك إلا البوح بما لايملك، فنرى أصداء النفرى منتشرة فى صوره وتعبيراته، بل نرى مواقف كاملة، مثل مواقف النفرى، متغيرة عنها نعم، ولكنها تلبس خرقتها، من حيث انطلاقها من الموقف الكلى، ومن التعالى على الزمان والمكان، ومن القدرة على مدالبصيرة إلى مالا يرى وقول مالا يقال

ماأجهله سأقوله

إبراهيم شكر الله

ماأعلمه سأخفيه

وحين ينطوى الغد سأظل

أسأل ولا أجيب

ولإن الشاعر صادق حد العرى، فهو لا يخجل من ان ينسب كل نسغ إلى ابيه، فالمواقف ، يسميها مواقف، ولذلك نقرا القصائد التالية: موقف الطير، موقف اللذة، موقف العشق، موقف البحر، موقف الخوف، بل هو يصرح فى المقدمة القصيرة الممتعة بالتالى (توقفت طويلا امام كتاب المواقف والمخاطبات للنفرى اتامل فى انبهار كثافة اللغة واحتدامها وتجاوزها لوظيفتها عند الشعراء التقليديين) وهو ايضا يستفيد من الميثولوجيا الفرعونية واليونانية وتراث الشرق الاقصى والتراث الافريقى، كما يستفيد من اخر انجازات الكشف العلمى فى اى مكان من اقطار هذه القرية الواحدة الصغيرة التى اسمها الكون. ولذلك نرى اشخاصًا كثيرين ياتون من جميع الأنحاء وجميع الأزمنة، فنحن نقابل (ترسياس الضرير)، (وبنيلوب جالسة تغزل الصوف) والعرب والطليان واليهود، كما اننا ننتقل من طرابلس الغرب عام ١٩٤٣ إلى (قطار الثامنة والربع فى الصباح وقطار الخامسة والربع فى المساء والعَدْو فى شوارع لندن كالمحموم) بل إننا ننتقل من (ظلمة المشرق الى ظلمة المغرب) وكل ذلك فى قصيدة واحدة هى قصيدة (موقف اللذة) ص ٧١، ولذلك نرى ان رحلة الشاعر خلال صفحات هذا الديوان الصغير ١٢٨ صفحة، وهى رحلة متسعة باتساع التاريخ الإنسانى رحبة رحابة الكون.

يكتب فى مقاله المخطوط بعنوان (مقال عن مصارع العشاق) فصلا بعنوان (النقطة الثابتة من العالم الدوار) يجوس خلال الفلسفات الشرقية ما يلى (وقد اجلس نفسه، فى عزيمة صادقة، تحت شجرة البو فى النقطة الثابتة) إن لحظة الجلوس تحت الشجرة على النقطة الثابتة هى اهم لحظات الميثولوجيا الهندية وهى تعادل لحظة الصلب فى المسيحية، فالبوذا تحت شجرة البو (شجرة المعرفة) والمسيح على شجرة الصليب (شجرة الخلاص) يمثل كلاهما صورة قديمة واحدة هى صورة مخلص العالم والنقطة الثابتة تناظر جبل الجلجثة وجميعها رموز لسُرّة الارض ومركز العالم والتقاء البشرى بالإلهى فى الامتداد المكانى، اما الشاعر فإنه يتخذ المجلس نفسه مع فرق جوهرى هو ان سرة الارض ومركز العالم عنده هو الألفاظ:

وأنا جالس مع المعنى الذى ليس بمعنى بعد

مع أكوام الألفاظ الملونة الخامدة الأنفاس

وأنا جالس عند المنحنى

هو يعانى الشوق ويكابده، مثلما يعانى الصوفى ويكابد، هى تجربة متحولة، فالألفاظ هى الوسيلة (عند كل من الشاعر والصوفى) وان كانت الغاية مختلفة، فغاية الصوفى هى الذوبان، وغاية الشاعر هى الكشف، هى التحقق، هى فى الحس الواعى، فى الحالة الأولى للشاعر:

إن النسمة الباردة التى غشتنى فى دهشة عند إغفاءة الشرفة،

مثل الحمل يرفع خياشيمه يتنسم الربيع البعيد،

ويرقص فرحانا بمقدم الحياة ـ

ستقبل بالمجىء، بوجهها الضاحك ثانية،

بظلمة الله الغاشية، بيدها ترش الماء

فى عينى. والفتيات

يصرخن فى هلع، يستترن بالأشجار

يتبددن فى السحابات

فالمعرفة ترفع مكانة الشاعر إلى درجة عليا، فتتبدى له سوءات العالم وكانه أدم الجديد، ولذلك تصرخ الفتيات فى هلع، ويستترن بالأشجار، ذلك ان المعرفة تكشف كل شىء ، وتفضح كل زيف، فيكتشف الإنسان كل العورات، وكانه يعيد خلق الألفاظ للمرة الأولى:

أحسست انسدالة الأسى

ومددت ذراعى

لأضم جسدك من الطين والإثم

مثل يوم الخليقة الأول.

بل هو يتعامل مع الألفاظ بوله صوفى حسى مستعيرا أدواتهم، راكبا حصان خيالهم الجامح، وماسكا سلاح بلاغتهم، ولكن فى معركة مختلفة تماما

وأنا نازل المنحدر

أعالج اللفظ الصدىء من جديد

كل معالجة بدء جديد

وفشل جديد

بمضاجعة للألفاظ الخامدة الحس.

والشاعر يلجا إلى وصولا لحالة من التوحد مع جوهر الشعر الأولى، فالفعل الجنسى (استرجاع لحالة من الاكتمال كانت للإنسان فى البدء ثم فقدها، هو استعادة لحالة قبل الخلق كان يؤلف فيها الرجل والمراة وحدة جسدية وروحية لا انفصام لها) وهذا هو الشاعر يخلو بالفاظه ومعانيه سعيا إلى الاكتمال وهربًا من عذاب الانفصام. ■


إبراهيم شكر الله

الإطار النظرى للشعر عند إبراهيم شكر الله

عبد العزيز موافى

فى نهاية الأربعينيات، كانت هناك إرهاصة بميلاد قصيدة جديدة، تعلن عن بدء حركة عصيان ضد عمود الشعر. وعلى الرغم من أن ما طرح بالفعل من نماذجها الأولية، لم يحدث تغيرا كيفيا فى بنية القصيدة أو فى مفهوم الشعر ، إلا أنها ووجهت بهجمة شرسة من الحرس القديم للقصيدة التقليدية. وكان موقف العقاد، الذى بدأ ثائراً وانتهى سلفيًا، تجسيداً للازدواجية الحادة، التى تحكم العقل العربى، وتتحكم به، والتى تقضى على الشاعر بأن يعيش بجسده فى عصر، وبوعيه الشعرى فى عصر آخر!!.

وفى الوقت الذى بدأت فيه القصيدة الجديدة الدفاع عن نفسها، من خلال الأسانيد الفنية والتاريخية، التى تؤكد على أنها خارجة من التراث، وليست خارجة عليه، كان بعضهم يوغل فى الاتجاه المضاد ، ويمضى فى مغامرته الشعرية إلى أقصى حدودها ، دون أن يعبأ بضراوة المعركة الدائرة من حوله، باعتبار أن المعركة الحقيقية تنشب داخل حدود القصيدة، وليست خارجها. وكان من الطبيعى أن يتم تجاهل تلك المغامرات، من قبل العناصر المحافظة، باعتبار أن مصيرها إلى زوال، لأنها منبتة الجذور بالذاكرة السلفية. وهكذا، انتقلت تلك المحاولات التحديثية إلى قاعة انتظار التاريخ، كى تتحول ـ فى الوقت المناسب ـ إلى ظاهرة سائدة، بعد أن كانت مغامرة هامشية. وإذا كانت قصيدة النثر تمثل تلك الظاهرة، فإن إبراهيم شكر الله، داخل حركة الشعر المصرى، يمثل بداية المغامرة فى ثناياها.

وعلى الرغم من أن شكر الله لم يصدر سوى ديوان واحد، بعنوان «مواقف العشق والهوان وطيور البحر»، وقد نشره متأخراً جدا (١٩٨٢)، إلا أن بعض قصائد هذا الديوان، والتى نشرت

متفرقة فى مجلة «شعر»[1]، كانت بمثابة علامات فاصلة داخل الذاكرة الشعرية، خلال حقبتى الخمسينيات والستينيات. وبينما تفاعلت جماعة «شعر» مع تلك القصائد، واستندت إليها فى تأصيل موقفها الشعرى، فإن حركة الشعر فى مصر قد تجاهلت الموقف الجمالى الجديد الذى طرحته تلك القصائد. ربما، لأنه كان خروجًا على الذاكرة السائدة، فى محاولة لتأسيس ذاكرة شعرية أخرى. وربما، لأن التغيرات الكيفية التى طرحها، كان من الصعب استيعابها. ومن هنا، تأتى أهمية إعادة طرح المشروع الشعرى لدى إبراهيم شكر الله، فى محاولة لدراسة أبعاده، لأنه يمثل الذاكرة المضمرة داخل قصيدة النثر المصرية.

إبراهيم شكر الله واحد من الشعراء القلائل فى عصرنا الحديث، الذين يتميزون بالثقافة الشعرية العالية، إضافة إلى الثقافة الإنسانية الشاملة. فهو شاعر يبدع من خلال التصورات، كما أنه يفكر من خلال الصور. لقد أدت كل من الثقافة الإنسانية والتصورات، إلى أن يصبح ممثلا للنزعة (الكوزموبوليتانية) فى الشعر العربى الحديث، خصوصًا حين أصبحت التجربة الإنسانية موضوعًا لقصيدته. ولأن كل تجربة تستدعى الأشكال التعبيرية الخاصة بها، فإنه من الطبيعى أن تكون الصورة الشعرية ـ عند شكرالله ـ مفارقة، لا تتأسس على البلاغة أو الخيال، بقدر ما تستمد وجودها من المفارقة الكونية، أو ما يمكن أن نسميه بمبدأ «الوحدة من خلال التناقض» حيث تنتظم الأضداد داخل القصيدة عبر مزيج من أفعال التجانس الكونى.

على أنه من المهم إدراك أن ثقافة شكر الله، التى تصب فى محيط التجربة الإنسانية، إنما تنبع أساسًا من التجربة المحلية.. وبالتالى، فإن التجربة المحلية هى التى توجه القصيدة إلى التجربة الكونية. ولقد تجلت خصوصية تفاعله مع ثقافة الموروث، من خلال رافدين أساسيين: التراث الصوفى على مستوى اللغة، والتراث الشيعى على مستوى «أسطرة» الواقع. بل إنه فى كتابة الرائع «مصارع العشاق[2]»، يقدم تحليلا إنسانيًا للتجربة الصوفية، من خلال الامتداد التاريخى والمكانى لها، ومركزًا على أهم عناصرها، التى تتمثل فى فكرة التناقض بين المطلق والمحدود، وفكرة الموت والبعث. وتكفى نظرة واحدة على مراجع الكتاب، كى ندرك مدى عمق تأثره بالثقافة العربية/الإسلامية. فهو يمكن أن يوصف ـ بحق ـ بأنه قبطى الهوية، إنسانى التوجه، إسلامى الثقافة.

لذا، كان من الطبيعى أن يكون تعدد الأقانيم الثقافية داخل تكوينه الفكرى والذى يعد مصدر تجربته الشعرية أيضا، هو الذى يحيل القصيدة إلى اتجاهين متضادين: تعميق الثقافة المحلية، والابتعاد عنها فى آن. ومن خلال ميكانزم الاقتراب/الابتعاد، فإن القصيدة تصير إطارًا شاملاً لجمل الثقافات التى أنتجتها، وكذلك الثقافات المضمرة فى خلفيتها التاريخية. ومن الطبيعى أن يؤدى تعدد الثقافات، إلى «كونية» النظرة. ومن خلال ذلك الميكانزم أيضًا، يمكن أن نقرر أن شكر الله قد خرج على التراث، من داخل التراث نفسه.

وإذا كنا بصدد مناقشة تصوراته النظرية، التى ضمنها فى مقدمة ديوانه، فإنها تبتدئ من مقولته الأساسية، والتى تعبر بدقة عن نتائج آليات الصراع بين القديم والجديد عبر كل العصور، أنه «ما من شيء قيل فى الماضى، حتى وإن صدق، يمكن أن يتضمن الحاضر».

وبالتالى، فإن التراث، طبقا لهذا التصور، يمكن أن يكون منبعًا للتجربة، لكنه لا يمكن أن يكون مصبًا لها فى الوقت، نفسه لأن ذلك التعاقب يمثل إشكالية زمنية. وهو بذلك يحاول نفى إشكالية الزمن، التى تحكم الذاكرة العربية، والتى تتصور الماضى ـ دائما ـ مثاليا ومطلقا، ولا يجرى عليه التاريخ. إن حركة التاريخ توحى لنا بأن الماضى قد يكون نقطة انطلاق داخل الزمن، شريطة ألا يكون ـ هو نفسه ـ نقطة الوصول، وإلا انعدمت الخبرة الإنسانية، وصار العقل رهنًا بإعادة إنتاج أزماته. لذلك، فإن شكر الله حين يبتدئ من نقطة ما فى الماضى، تتمثل فى التراث الصوفى كنقطة انطلاق، فإنه ينتهى إلى تجربة إنسانية شاملة. وهو حين يستعير التجربة واللغة الصوفيتين من الماضى، ليعبر من خلالهما عن طبيعة العصر، فلأن التجربة الصوفية هى تجربة كونية، ممتدة فى كل الثقافات وعبر كل العصور، فهى إذن تجربة عابرة للمكان والزمان. إضافة إلى أن اللغة الصوفية كما يتصورها شكر الله، هى «تعبير عن الرؤى والأحلام والهذيان»[5]. أى أنها ـ من منظور عصرها ـ كانت تعد لغة مستقبلية، وبالتالى فإنها من منظور الحاضر ـ لغة حاضرة، أكثر منها لغة عابرة. ومن هنا، كان خروجه على امتداد اللغة الكلاسيكية داخل القصيدة الحديثة، من منطلق أن «تجاوز اللغة ـ السلفية ـ شرط لمواجهة الخبرة الذاتية، والتعبير عنها، بما تصيغه من تراكيب وصور لغوية نابعة منها»[6].

وهكذا، يصبح حائط اللغة الذى اصطدمت به محاولات تحديث عديدة، هو العائق أمام الشاعر، فى إبداع قصيدة للحاضر، وحل إشكالية الزمن. لذلك، يصبح تجاوز هذه اللغة فريضة حاضرة، يؤديها الشاعر، كى يستمد

مشروعيته الشعرية من الحاضر. ولن يتم ذلك، إلا من خلال «محاولة ابتداع لغة جديدة وشكل جديد، يعبر عن النزوع الحارق إلى الحرية الكاملة»[٧]. فالحرية الكاملة، طبقًا لهذا التصور، حرية رفض الرصيد التاريخي والعاطفي للغة، من خلال تأسيس رصيد نفسي آخر لها.

ومن المؤكد أن رصيد اللغة داخل الذاكرة العربية، وكذا بعض ظلالها الميثولوجية، هو الذى ادى بالشعر العربى إلى أن «يقف مبهورا فى عصور متتالية، عند أصوله الجاهلية، لا يستطيع أن يتجاوزها، فى غير المبالغة فى الحرفية والتزويق والتوشية» [٨]. وإذا كانت العناصر الثلاثة الأخيرة تمثل أركانًا أساسية لقصيدة الانشاد، فإنها تمثل زوائد فائضة عن الحاجة، فى جسد القصيدة المكتوبة.. قصيدة الحالة لا الغرض. فالشاعر لم يعد منشداً، ولم تعد القصيدة تلقى لكنها تكتب، حتى إن طريقة الكتابة، وهندسة التدوين، والعلاقة بين الكلمات والفراغ المحيط بها، كل ذلك اصبح جزءاً عضويًا من القصيدة نفسها. وبالتالى، فإن التغير الكيفى لشكل القصيدة ومضمونها، عكس النماذج السابقة عليها، يجعل من الاستسلام لرتابة الذاكرة، أو الصمت بإزاء تداخل الأزمنة، امرًا غير مبرر لتقبل اللغة من منظور سلفى، حيث إن «الصمت الكامل، هو وحده اليأس الكامل»[٩].

وإلى جانب حائط اللغة، الذى يفصل بين الماضى والحاضر، كانت التجربة الحياتية تمثل حاجزًا آخر بين تداخل الأزمنة. فنحن نعيش تجربة مفارقة لكل تجارب الماضى. إن تلك التجربة حين تستدعى شكلها الخاص بها، فإن هذا الشكل الجديد، فيه «يمتزج الصحو بالحلم، والظاهر بالمخبوء، ويتساوق فيه الحلم والنبوءة والأسطورة، جنبا إلى جنب مع القوى الجائمة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية»[١٠]. ورغم هذا الوعى بالعلاقة بين الفن والإطار الحياتى الذى يسيجه، فإننا نجد فى تصور شكر الله مزيجًا من التصور الرمزى والسيريالى عن الشعر، والتى يعبو عنها امتزاج الصحو بالحلم والظاهر بالمخبوء. كما أن فكرة الالتزام، التى أملاها عليه توجهه الأيديولوجى، تبدو جلية من خلال تداخل الواقع والنص. على أن التداخل الشديد بين السيريالية والرمزية والواقعية، إنما يعبر عن شكل المرحلة التى أحاطت بصياغة الإطار النظرى لشكر الله، أكثر مما يعبر عن تصور شخصى. فكل من هذه الاتجاهات، يمثل ظاهرة نافية للاتجاهات الأخرى. وبالتالى، فإن تلك المرحلة، وإن اتخذت بعض المواقف الثورية تجاه الماضى، إلا أنها كانت أكثر تساهلا بإزاء إشكاليات الحاضر، إذ كانت تميل إلى اتخاذ مواقف وسطية، بإزاء تناقضات هذا الحاضر. وحين يستطرد شكر الله، فيقول إن «هذا الخليط نابض مؤرق، يقلق ماركن إليه إليه القارئ من رتابة رد الفعل، ويصدمه، لأن الحقيقة فيها دائما عنصر الصدمة»،[١١] فإنه وإن كان يقصد بالخليط الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، إلا أن هذا التعبير ينسحب بشكل أصدق على خليط الاتجاهات الأدبية المتناقضة، التى سادت فى حقبتى الخمسينيات والستينيات.

وإذا كانت محاولة ابتداع لغة جديدة وشكل جديد، تخرج باللغة عن رصيدها التاريخى، فإنها أيضًا محاولة للخروج على إيقاع تلك اللغة لذلك، يصبح إطراح العروض من وجهة نظر القصيدة الجديدة، ليس ترفا فنيا أو رفاهية شكلية، بقدر ما هو ضرورة وجود. وهنا، ينحو شكر الله إلى «رفض العروض الخليلى بوحداته الزخرفية المتكررة، الرتيبة الإيقاع، واستقلال الأبيات عن بعضها»[١٢]. فإيقاع القصيدة التقليدية، هو الذى أرسى وحدة البيت. وبالتالى، فقد فرض شكل القصيدة، الذى أثر بعد ذلك على طبيعة التجربة الشعورية وعلى طريقة تناولها الفنى بشكل مباشر. ويصبح رفض العروض ـ من هذا المنطلق ـ ليس رفضا لجزئية من جزئيات القصيدة السلفية، لكنه رفض لهذه القصيدة بأكملها. وهذا ما ادى بشكر الله إلى أن يؤثر نهج النفرى، «حيث الإيقاع ـ لديه ـ حركة تناغم داخلى، وليس تطابقًا نغميا بين اجزاء خارجية شكلية، بحيث يتوحد الشكل والمضمون»[١٣].

ومن ناحية اخرى، فرغم أن شكر الله قد شب فى تخوم الحركة الرومانسية، إلا أن تأثره بها يكاد يكون محدودا، ولا يتجاوز التدخل ـ احياناً ـ فى تشكيل الصورة الجزئية. وفى المقابل، فإنه استطاع التمرد على فكرة «التعبير» الرومانسية، حيث القصيدة هى مجرد ترجمة «جميلة» للمشاعر والأحاسيس الذاتية، التى يتغنى بها الشاعر. فالشعر ضرورة لا تعبير، وتلك الضرورة تستمد وجودها من تصور إرنست فيشر، من أن الفن هو المادة التى تملأ المسافة بين الحلم والواقع.

إن ثنائية الحلم الواقع، هى أهم ما يميز القصيدة عند شكر الله، تلك الثنائية التى تفرض نفسها بإلحاح على ذاكرة القارئ، عبر الديوان. فالاحباط الكونى بإزاء كل من المطلق والمجهول، يتحد مع الإحباط الحياتى، الذى يؤدى إلى ظاهرتى الاغتراب والاستلاب، إذ «إن هناك شرخا بين الأشواق والتحقق،

احاول بما احسه فى أعماقى من قدرة لا نهائية، وإنكار لحدوديتى، وعجزى وموتى أن أعبره، فأخفق، وأظل محاطا من كل جانب بالعجز والفساد والموت، وتظل عزلتى»[١٤]. ذلك هو الجانب الماورائى لمأساة الإنسان، وعلى الجانب الآخر، «يظل القهر الاجتماعى والسياسى، وإهدار حقيقة الإنسان، وامتهان كيانه، مما يجعلنى أصيح بأن للإنسان حقًا جوهريًا فى أن يقول لا، وللشاعر الحق فى أن يحلم كما يشاء، وأن يروى للآخرين هذا الحلم الصميمى»[١٥]. وشكر الله، إذ يقصر الحلم على الشاعر، لاعلى الإنسان بوجه عام، إنما يؤكد على إيمانه بتصور فيشر، حيث يصبح الفن هو المطهر بين الجحيم الذى يمثله الواقع، والفردوس الأرضى الذى نطمح إلى تحقيقه، من خلال المثل الأعلى الإنسانى. وهنا ـ تحديداً ـ «تصبح القصيدة بمثابة العالم الصغير، الذى يضم رؤية الشاعر للحقيقة والإنسان والطبيعة والمجهول، والإطار الذى تستقر فيه جميع التوترات بين أشد المتناقضات، والذى يصبح فيه كل مستوى شعورى ، تصويرا للرؤية الأساسية ، للحقيقة الكامنة وراء القصيدة ، وتصبح القصيدة محاولة لإحداث تناغم وتوازن، وكشف للامتزاج والتداخل بين مقوماتها»[١٦].

إن هذه الوحدة الكونية بين مفردات العالم المتناقضة، تؤسس فعل التجانس الكونى داخل القصيدة، حيث تتم الوحدة بين المتناقضات، لا من خلال أوجه التشابه فيما بينها، ولكن من خلال تناقضها ذاته. وهذا هو ما تطمح قصيدة النثر ـ الآن ـ لاستثماره، كى يصبح التناقض، إلى جانب المفارقة الكونية، وسيلة لتفجير الشعرية فى العالم، لا فى النص وحده. والفارق بين القصيدتين ليس فارقًا زمنيًا، لكنه فارق فى الوعى. لقد كان شكر الله يكتب عما يعرف، حيث المعرفة تصبح أساس الفعل الشعرى.. سابقة عليه، وليست تابعة له.

وحينما تصل القصيدة الحديثة إلى منتهى تمردها، فإن عليها أن تواجه قدرها المحتوم، حيث الاتهام الدامغ بتقليد النموذج الغربى، يكون فى انتظارها. لقد ظل هذا الاتهام، مرة تحت مسمى الشعوبية وأخرى اسم الاستغراب ، سيفا مشرعا فى وجه محاولات التحديث منذ العصر العباسى وحتى الآن. وشكر الله يسم هذا الاتهام، بأنه يتأسس على التسطيح والتعمية، «فلا شك أن هناك تأثرًا بموجات الأدب العالمى المعاصر. ولكن نظرة مدققة أمينة، سوف تظهر مدى الفروق الأساسية فى النظرة والمعالجة. فلكل شاعر ملامحه وقسماته، ولكل لغة نكهتها ومقوماتها، وكل فرد خلق جديد، لا يمكن أن يتكرر، رغم أن جوهرنا الإنسانى واحد لا ينفصم»[١٧].

ومن خلال تصورات إبراهيم شكرالله، يمكن أن نخلص بمبدأ أساسى، يحكم حركة الاتجاهات الثورية فى الشعر، على مر العصور، وهو أن الشاعر لكى يبدع شعرا، عليه أن يبدع ذاته أولا، وأنه لكى يفهم حاضره، يجب ـ بالضرورة ـ أن يتخلص من وصاية الماضى عليه. فالشاعر لا يمكن أن يبدع ذاته، إلا من خلال الوعى بها داخل الزمن. وعليه أن يختار بين أن يكون ضوءاً، أو مجرد ظل، يطل علينا من زمن آخر، قد نعرفه، لكننا لا نعيشه.■

الهوامش:

(١) نشرت لإبراهيم شكر الله ٤ قصائد فى مجلة «شعر».

(٢) نشر الكتاب على جزئين فى مجلة «أدب» البيروتية، فى عددى شتاء و ربيع ١٩٦٢ . ولم ينشر ككتاب.

(٣) الدراسة النظرية بديوان «مواقف العشق والهوان وطيور البحر» ـ ص ٦ .

(٤) نفسه ـ ص ٨ .

(٥) نفسه ـ ص ٨ .

(٦) نفسه ـ ص ٨ .

(٧) نفسه ـ ص ٨ .

(٨) نفسه ـ ص ٥ .

(٩) نفسه ـ ص ١٠ .

(١٠) نفسه ـ ص ٩ .

(١١) نفسه ـ ص ٩ ـ

(١٢) نفسه ـ ص ٨ .

(١٣) نفسه ـ ص ٨.

(١٤) نفسه ـ ص ١١ .

(١٥) نفسه ـ ص١١ .

(١٦) نفسه ـ ص ١١ .

(١٧) نفسه ـ ص ١٤ .



المؤثرات الغربية والإسلامية

إبراهيم شكر الله

قذهبت إلى إبراهيم شكر الله، احد اهم الرموز الشعرية فى حركة الشعر المصرى الحديث، كى أجرى حوارا معه بمنزله الذى يقع بحى المهندسين، واطلع على اوراقه، واستجلى - من خلاله - أهم الإجراءات التى احدثت تغيرًا كيفيًا فى القصيدة الحديثة. وللأسف، لم أجد الرجل، لكنى وجدت ظلا له، مجرد حضور فيزيقى لذاكرة، كتب عليها ان تظل مضمرة، داخل أعماله المطبوعة او المخطوطة لقد افقده المرض القدرة على النطق، وكذا التركيز. ولم يعد امامى سوى أن اقلب فى أوراقه، التى قدمتها لى السيدة حرمه، وأن اخوض فى عالمه دون دليل، سوى حسبى لهذا الرجل، وتقديرى لإنجازه، الذى قد يبدو متواضعًا على مستوى الكم، لكنه يمثل التغير الكيفى الحقيقى داخل القصيدة المصرية الحديثة.

كانت الأوراق عبارة عن مسودات، تمثل تخطيطًا لإنجاز لم يتم. تتداخل فيها الجمل الاعتراضية، وتمتلئ بالشطب والكتابة بين السطور، والأسهم التى تشير إلى سطور سابقة. ومما زاد من صعوبة الموقف أن الصفحات لم تكن مرقمة، بل إنها لم تكن كلها متشابهة من حيث نوعية الورق. وبالتالى، وجدت نفسى داخل كهف متعدد المسالك، وعلى أن اجتازه، دون أن امتلك خيط (إيريان). فبدأت بقراءة الأوراق عدة مرات، حيث استبعدت ماله امتداد فى المقدمة النظرية التى ضمنها ديوانه، وكذا ماله

صلة باطروحتـه عن (مصـارع العشاق)، التى نشرت فى مجلة أدب اللبنانية على عددين عام ١٩٦٣، فى حدود قراءتى لهما. ثم قمت بتجميع ماتبقى، فوجدت أن شكر الله يتحدث فيه عن ثقافته وشعره، والمؤثرات التى شكلت كليهما. وكان لابد من تقسيم المؤثرات إلى قسمين: مؤثرات غربية، ومؤثرات إسلامية، وفى خلفية كل منهما كانت المؤثرات القبطية ماثلة. ثم قمت بإعادة ترتيب الأوراق، مادامت غير مرقمة، وحاولت أن يكون التسلسل منطقيا بين تلك الشذرات. على اننى لم احاول إعادة صياغة بعض العبارات، التى يبدو انها قد صيغت فى عجالة، ولم أحاول استبعاد او تجاهل بعض الأخطاء التاريخية، مثل قوله بان المعتزلة قالوا بانعدام الإرادة عن الإنسان، على الرغم من أن مبدأ العدل - الذى نسبوا إليه - يقول عكس ذلك.

وبالطبع، اتسم ذلك التجميع بالجفاف، لعدم وجود مقدمة أو مدخل للموضوع، وكذا افتقاده للنهاية. واعتذر عن اى تقصير.

(ع . م)

المؤثرات الغربية

تأثرت بالفكرة والأدب الغربيين. فأعجبت منها بما تقدر به قيمة الإنسان وحصانته، وافتتنت بالماركسية فى الأربعينيات المبكرة، بما تحمل من تجسيد لكل الأشواق الفكرية، التى تصبينى: أشواق العدالة والحرية والإخاء الإنسانى الفسيح. وآمنت بالعقل والعلم، مع قبول قيم إنسانية تتجاوز العقل وإن كانت لا تتجاوز الإنسان ولا تنبع من خارجه، كما تأثرت بـ «كارل يونج وسيكلوجية العقل اللاواعى، وما ألقته من ضوء على الأحلام والرموز والرؤى.

● كما تأثرت بالأدب الغربى عامة، والإنجليزى خاصة. وأبحرت فى سنى الدراسة بالجامعة طويلا فى الأدب الرومانسى، مما فتحه من أبواب موصدة، تضرب وراءها سيول عارمة، تريد أن تنهمر وتتدفق.

● بالإضافة إلى تأثرى بـ:

مذهب إسبينوزا فى وحدة الوجود.. رفض جدافينا للديباجة الشعرية للكلاسيكيين الجدد، التى كانت تؤثر اللفظ الرنان والنزعة الخطابية والأوزان المضطردة، وتستنكر العاطفة الجياشة.. إنسانية هيردر، التى مجد فيها الابتكار والقوة أينما كانا.. فكر روسو المتشنج، وعبادته للطبيعة، ودفاعه عن الخيال الجامح، واستخدام الغريب فى الشعر والطفولة والجنون الاشتراكى.

● وتأثرت أيضًا بانعكاس الصفات المتغيرة للرومانسية على الموسيقى، حيث اختلف المزاج الرومانسى من الليدر العاطفى عن شوبرت، إلى السوناتات الدوميثرية عند بيتهوفن، إلى موسيقى فاجنرالفخمة، إلى الغضبة العارمة عند ديلاكروا، إلى الموازنة الهادئة عند إنجريس.

● كما قرأت وتأثرت بالأدب العالمى الحديث، وأسقطت فى الأرض الخراب، التى صور أطلالها واستجلى معانيها ت.س. إليوت، وغيره من الشعراء المعاصرين.. الأرض الخراب التى نعيشها فى مختلف معانيها، وما تجمع من القمع والهزائم، تلك التى انتصب فى وسطها ضياع شعب فلسطين وتشرده ومأساته، حيث الحرية الوحيدة المتبقية له - فى عبارة محمود درويش - هى الخيار بين السجن والموت.

● وتأثرت برموز الجماليات والعلم الحديث معا . فرأيت فى تحول المادة إلى طاقة، وتداخل الزمان بالمكان، وانبعاج الخطوط المستقيمة من الضوء عن أطرافها القصية، رأيت فى كل ذلك مصدر إلهام فيما عالجته من موضوعات، تتعلق بالحياة والحب والموت.

● وتأثرت - قبل كل هذا وبعده - بالتراث الحضارى القبطى، الذى هو امتداد للمصرية القديمة، والتزامه الميتافيزيقى «بالمونوفيزية»، (انظر أطروحتى فى مصارع العشاق)، أى بتوحد الإنسانى والإلهى فى طبيعة واحدة، ومشيئة واحدة، وتجسد المطلق فى النسبى تجسدًا أبديًا. وكذلك الأخلاقى المنعكس فى تاريخ الكنيسة القبطية، على مدى ألف عام من طلب الشهادة والموت المانح للفداء وخلاص البشر، مع رفض المضامين الدينية والكهنوتية لهذين الالتزامين.

● كل هذا ترسب فى الأرض المصرية العريقة عراقة الجنس البشرى، والتى نشأت فيها وعشقتها. فيها أهلى وناسى، وهى بعد - بالنسبة لى - أرض الأسطورة .. أسطورة الموت وتجدد الحياة (إيزيس وأوزيريس)، التى تجددت وتألقت مرة أخرى فى موت المسيح وقيامته المظفرة، التى آمن بها الأقباط، وكانت محور ممارساتهم فى سر (الأفخارستيا).. هى إيزيس ومريم العذراء وفاطمة البتول والسيدة زينب..

هى ملاذ الرهبان والأولياء، والسواح، وأبناء الحق.. هى مهرجان الإنسان عبر التاريخ، بأفراحه وأتراحه، باستكانته وصلابته، وبانتصاراته وهزائمه معًا.

٢ ـ المؤثرات الإسلامية

لقد تأثرت بالحس الصوفى فى التراث الإسلامى، خاصة فى الأدبين الفارسى والأردى. فقد كنت أرى فى هذا الحس، من خلال تراثى القبطى، طلبًا ملحًا للفناء الأكبر، أى الموت، كمطلب أخير للعشق. وها هو الحلاج يصرخ فى شوارع بغداد، وقد استبد به الوجد: «ياأهل الإسلام اغيثونى.. فليس يتركنى ونفسى، فآنس بها، وليس يأخذنى من نفسى، فأستريح منها. وهذا دلال لا أطيقه» فالحلاج كان يرى فى قتله ثواب الشهادة لنفسه، وثواب الجهاد لقاتليه.

كما أن الصوفية، بإيمانها بالحلولية، تقترب من «المونوفيزية» القبطية، حيث «يسرى الله فى جميع الأشياء». كذلك، فإن تبشير الصوفية بوحدة الوجود وقدسيته، قد رد للإنسان آدميته التى سحقت وذوت، على أيدى المتكلمين والمعتزلة والأشاعرة، فى قولهم بأن لا إرادة للإنسان، بل هو المريد فى كل شىء . فالنار لا تحرق والسكين لا تقطع، بل الله يخلق الاحتراق فى الشىء، إذا لمسته النار، والقطع فى الشىء، إن وقعت عليه السكين. ورفضهم أن تكون لله صفات، وأنه ـ فى تجريده الكامل ـ مطلق، لاينال ولايدرك. وبديلا عن القول بعالم تسيطر عليه إرادة الله المطلقة، رأوا ـ أى المتصوفة ـ عالمًا هو التعبير عن وجود المطلق الحافل فى الطبيعة، والمخلوقات كلها. انظر عبارة عثمان المغربى: «من صدق الله فى أحواله، فهم عنه كل شىء، وفهم عن كل شىء»، فيكون له، فى أصوات الطيور وصرير الأبواب، علمًا يعلمه وبيانًا يتبينه».

لقد كانت صلة المتصوفة بالله، الذى هو الإنسان والطبيعة، صلة قائمة على الحب الغامر، والفرح والطرب. فعشقوا السماع، حيث إن الموسيقى والغناء، هما تجل للإشعاع الشامل لله، فى كل الأشياء الحية عند نطقها. كما أنهم سموا العالم الخارجى بـ ـ (عالم الظواهر)، لأنه عارض، ظاهر، دائب التغير والتبدل والحركة.. عالم دائم السيولة والتدفق، وأن حركة الزمن لاتعكس قدرة الله على التدمير الآنى والخلق الآنى، كما قال الأشاعرة، بل تعكس وجه المطلق والخالد، فتحقق رغبة الجميل فى الكشف عن ذاته، وفى الوقت نفسه الذى يكتسب فيه عالم الظواهر بيعكسه صورة القدسى على صفحته البارقة المتغيرة المتدافعة، نصيبًا من الوجود الحقيقى.

كما بشرت الصوفية بالفردية الشامخة المتمردة. اشهد قول الحلاج، وهو يخفى وجهه بكمه: «أنا الحق»، «ومافى الجبة إلا الله». وأن الله حين كان يتأمل فى ذاته جلال جوهره، أراد أن يسقط هذا الحب والفرح العظيم خارج ذاته، فخلف الإنسان. بل إننا نرى فى طاسين الأزل والالتباس، تمجيد الشخصيات المرذولة فى الإسلام: إبليس وفرعون، حتى لنكاد نقترب من تمجيد الجريمة عند «هيرردر»، فى روايته «اللص».

وبينما عالج المعتزلة وحدانية الله عن طريق العقل، سعى المتصوفة إلى ممارستها عن طريق الخبرة الذاتية، والعاطفة والمعاناة. وكان هدف الممارسة، الخروج من عزلة الفرد إلى الفناء فى الآخر، وهى حالة رأى فيها الجنيد الابتلاء والموجدة والشوق الحارق المبرح، وفيها أيضًا الأحلام والهذيان وآثار السكر الإلهى، والهمس بأسرار العشق العميقة، التى يصبح المحب فى أغوارها محبوبًا، وفى الصحو الذى يعقب الفناء، يمضى الصوفى وفى نفسه لواعج الشوق إلى مشاهد الجمال فى العالم، لأنها تحمل أريجًا مما تنسمه، إن كان ماثلا أمام الأبدى والخالد. والجمال كما يشوقه يعذبه، لأنه يذكره بجمال لا يتحقق، ، وحب لا سبيل إليه.

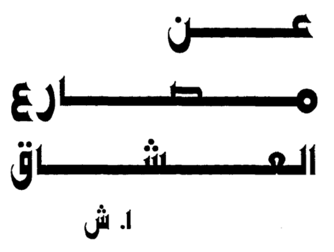
ويستعيد المتصوفة، فى هذا الأدب العذرى، الذى ظهر فى صدر الإسلام، من طلب محبوب لايدرك. وهكذا، نرى فى الأدب الصوفى اقترابًا شديدًا من الحساسية المعاصرة، كما نرى فى أدبهم، وخاصة كتاب « المواقف والمخاطبات» للنفرى، كشافة اللغة واحتدامها وبهجة الاكتشاف والتوجس، والفزع منه فى الوقت. نفسه كذلك، فإن فيها تأكيدًا على كرامة الإنسان، فى وجه قوى القهر والامتهان الكونية، من موت وعجز ومحدودية، وقدرته على الخروج من وحدته ووحشته المحتومة، عن طريق الذوبان والاندماج فى الآخر.

وبينما المذهب السنى هو مذهب الوضوح والبعد الواحد والجلاء، فإننا نرى الصوفية مذهب الظل وعدم التحديد وتداخل التخوم. كذلك، فإن المذهب الشيعى، بأساطيره وشفاعاته ومآسيه وأحزانه، قد اختلط فى وجدانى بالأحزان القبطية. فهو يطرح ـ من خلال تلك الأساطير ـ الرمزية الغامضة، وتعدد الأبعاد، والتخفى بالظلال، وسطوع أنوار السماء من فتحات مفاجئة.

نشأت الحركة الشيعية، كحركة سياسية تضم الموالى والمقموعين، ولكنها لم تلبث قليلا حتى تفرعت أفكارًا ورموزًا وعقائد وارفة. وقدمت أول قرابينها: الحسن ثم الحسين، فى مأساة كربلاء الدامية، فأشاعت الأحزان. ورفعت فاطمة لتحتل مكانًا قريبًا من مريم العذراء فى الكاثوليكية، باعتبارها الأم والعنصر الأنثوى فى «خماسى المباهلة»، المؤلف من الرسول وعلى وفاطمة والحسن والحسين، وذلك الخماسى الذى جعله العسكرى - فى تفسيره - ماثلا فى ظهر آدم، فى صورة جواهر مميزة، أرسلت نورها فى جميع العالمين.

وقد كثرت الرموز فى تأملات الإمامية، فهى تصور على (رضى الله عنه) فى غدير «خم»، متربعًا فى الوسط ساكنا صامتًا، (مثل بوذا تحت شجرة البو)، لذلك سمى بالصامت. كما أنه «المعنى» الذى يضعه الله فى مركز الجماعة، وهو الحجاب المستور الذى يكشف عن حضرة خفية، وهو الجذر الدائم لرسالة الإمامة. فعلى (رضى الله عنه) من وجهة النظر الشيعية، هو شفيع الأمة أمام الله، والحسين شفيع العطاشى، لأنه مات عطشان، كما أنه «الوردة الماثلة». وبينما الأعياد، فى الإسلام السنى، لا تشغل سوى النصف الثانى للدورة القمرية، من المعراج حتى عاشوراء، وإن كان المولد النبوى يقع فى النصف الأول، فإن الأعياد عند الشيعة تملأ الدورة القمرية كلها، على مدى الاثنى عشر شهرًا العربية، حيث تعكس تلك الدورة، الدورة الكاملة للحياة والموت، ثم البعث. فالمذهب الشيعى، يمثل تراثًا غنيًا من الرموز والأساطير والأحلام الملهمة.■



قا **طرفا المناقضة**

بين الإلهى والبشرى تقوم هوة لا قرار لها، وبين المطلق والمحدود، الخالد والمحاط بالزمن الواحد والكثرة يحتدم التناقض وتفور أسباب الفرقة والتصارع.

يقول القديس يوحنا الصليبى فى سنة ١٥٧٨: «إن البون بين طبيعة الله القدسية وطبيعة البشر لا نهاية له. ولا يستطيع الإنسان أن يدرك ولا الخيال ان يحيط فى هذه الحياة باتحاد مع الله أو نحوه.. فكل شيء أشد مفارقة لله وأبعد نسباً به تعالى»(١).

هذا الاستقطاب الذى وقف فيه الإله الواحد عند طرف القطب، فى جميع جلاله ورهبته وسكونه المحيط، ووقف الإنسان على الطرف الآخر فى وهج وعيه بذاته المفردة، وتهالك حركته الدائبة. وتنكب عزلته المريرة.

كيف تم هذا؟ كيف أدرك الإنسان هذه الغربة الحزينة بينه وبين منابع وجوده؟ فى أى عذاب، فى أى إرهاصات روحية مزلزلة شاهد الإنسان الهوة فاغرة فاها ورأى فى الله كل ما ينفى وجوده الذليل ويناقضه.

فى رمزية فردوس آدم كان التناغم غير المنفصم للنبات والدواب والإنسان والخالق، فيه الوجود متداخلا شاملا، وخيوط الحياة البشرية ممتزجة بكل ما ينبض بالحياة من سمك البحر وطير السماء وزحافات الأرض، فيه صوت آدم مختلط «بصوت الرب الإله ماشيا» فى الجنة عند هبوب ريح النهار.

وقد تمثلت هذه الوحدة القديمة فى ميثولوجية المصريين القدماء فى صورة الإله الخالق آتوم الذى معنى اسمه هو كان كل شيء فى داخل ذاته. وأن خلق الإلهة الأخرى إنما كان بتسميته لأعضاء جسمه، فكلما أطلق اسما ظهر إله. وهذا

التعرف على الأسماء ـ أى تبين الفروق ـ هو ما فضل به آدم على الملائكة وهو بدء التفتت الذى أصاب الوجود.

بينما رآها المتصوفة المسلمون ـ فى تأملهم الآية: «وقال.. ألست ربكم؟ قالوا بلى شهدنا ....» . حياة سابقة على الخلق وخارج نطاق الزمن حوى فيها الوجود الإلهى الوجود البشرى(٢). وفى نظرية «هو هو» تمثلوا الله قبل الخلق يتأمل فى ذاته جلال جوهره، وتمثلوا عملية الخلق انفصام داخل الله صادرة عن الحب.

هذه هى الوحدة القديمة المقدسة للحياة فى طورها اللاواعى.

فأى إثم عظيم وخطية لا تزال تطلب المغفرة، نزعت الوجود البشرى من رحمة الفردوس؟

لقد صعد ثعبان العقل بعينه إلى شجرة المعرفة، انتفضت الحياة البشرية بإدراك عنيف لذاتها، اشرق الذهن وأطلق ضوءا فاحصا تميزت فيه الأضداد وأصبح معه أول أفعال الإنسان الواعى التفرقة بين الخير والشر: «تكونان كالله عارفين الخير والشر».

لقد خرج «اللوجس»، الكلمة، أو العقل ـ أول ما خلق الله فى حديث قدسى ـ أو بتاح، المبدأ المذكر عند قدماء المصريين، وهو لا يزال يناضل نضالا لا ينقطع لتحرير نفسه من دفء وظلمة رحم الأم.

هذه الطلعة والتشوف البشريان، الصعود إلى فنن شجرة المعرفة، فى غير خوف صراع أو خشية معاناة أو اثم، أو كما قال بولس الرسول: «تبحث الروح الأمور جميعها، بلى، تبحث أمور الله العميقة(٣)». هذا هو جوهر مأساة الإنسان وهو كذلك سر انتصاره وفوزه على الخليقة كلها.

والخطيئة الأولى عند «اللوجس» العقل الواعى ـ هى اللاوعى هى التردى فى ظلمة رحم الأم، والوقوف فى ظل أحزانها وأسرارها. هو فى الإيمان بالأمهات المحيطات بالكعبة ـ اللات والعزى ومناة ـ اللاتى حطمتهن معاول الإسلام:

قد غلبت خيل الله خيل اللات

والله أحق بالثبات(٤)

كن بنات الدهر يلعبن بأقدار الرجال حتى أطاح بهن دين الإله الأب الذى اجتمعت فى يديه المحيطتين بالعالم أقدار البشر جميعا.

ولكن فى أعماق اللاوعى يختلف النظر. فنرى انتفاضة العقل التى بدأت دوران عجلة الزمن هى الإثم الأول والمعصية الكبرى. الأكل من شجرة معرفة الخير والشر الذى أورد الإنسان موارد الموت وكتب عليه الفناء وحطم الوحدة الأولى، مقيما التنازع موضع التناغم والفردانية البشرية مكان الوحدانية الإلهية، فإن الإنسان الذى اغتصب «المعرفة» الجديدة قد ارتفع بنفسه إلى مرتبة شبه الإلهة، أصابه «تضخم فى الأنا» لكنه وقد اغترب بذاته عن بقية الخليقة، لم يستطع بعد العودة إلى منابع وجوده، وهذا هو انتقام الآلهة: أن يقيد الإنسان مثل بروميثيوس، سارق نار الأولمب، إلى صخور القوقان، مرفوضا من الله والناس.

ونحن نرى هذا الخلاف فى جوهر المعصية منعكسا فى تمثل مأساة إبليس فى الفكرين الغربى والإسلامى. ففى «فاوست» نرى مفستوفيليس إسقاطا «للأنا» البشرى فى تمرده وتشوفه وقلقه وسيره بالدمار فى كل ما يحد من ذاته أو يرده إلى منابعه المؤنثة كما يشد بهذا موت مرجريت التى تمثل الجانب الأنثوى العميق لفاوست نفسه.

ولكن وجه المأساة يختلف عند المتصوفة المسلمين. فيتحول إبليس عند الحلاج من عقل مدمر وأنانية مفردة إلى رفض للخروج من الوحدة الأولى وتمرد على هذا الانفصام بين الله والبشر الذى أحدثه العقل الشاهد بلسان النبيين آدم وموسى. فالحلاج إذ يرى إبليس سائرا بالدمار فى الحياة، يشهد بأنه إنما يفعل هذا ليرد العالم لوحدته القديمة، وحدة العدم إذ لا شىء إلا وجه الله.

فيقول الحلاج فى طاسين الأزل والالتباس: « وما كان فى السماء موحد كإبليس» ورغم أن النبى محمدا هو أيضا موحد عظيم «أحمد مانظر، ما التفت يمينا وشمالا»، ما زاغ البصر وما طغى»)، فقد رأى أن ليس صفاء اليقين هو الذى ينقذ بل تواضع الطاعة والمحبة كما أدرك حكمة الخلق وتحول الوحدانية إلى ثنائية الخالق والمخلوق، بينما رأى إبليس التفرقة (انفصال الخالق عن المخلوق) شرك وهى «جمع»، فآدم «هو هو» ـ أى هو الله.

وإبليس عند غلاة الشيعة والمتصوفة هو «الألف» المتأخر السجود الذى ينتظر الأمر الإلهى وليس هذا «الألف» آدم أو أحد من النبيين.

وهذ النظرية ترتبط بفكرة انطفاء النار بعد الحساب واسترجاع إبليس مكانه الأول حين كان ملكا وكان أسمه عزرائيل وحين لم يكن ثمة غير وجه الله.

احتدام المناقضة:

فى الغسق الذى بين الإنسان فى مرحلته الغافية والإنسان فى وهج وعيه بذاته، تمس نفس الإنسان الطبيعية المحيطة به، كأنما بعصا سحرية، فتغص هذه بحشود الآلهة والجنيات والأطياف. تنطلق الطاقة الروحية التى فى نفس الإنسان ـ الليبدو ـ فتسكن الشجر والصخر والماء وتحرك كل بئر أو حجر

منصوب بعواطف الغضب والرضاء، وتلوثه بما يصطرع فى النفس البشرية من أنواء الخوف والرهبة والحقد: الإنسان ضائع فى خضم الطبيعة وذاتيه مختلطة بموضوعية عالم الظواهر المحيط به.

وفى الصحو وتألق العقل يرتد الإنسان على نفسه يسعى لإدراكها، وتأمل وجودها الفرد، والخيوط التى تربطها بعالم الظواهر تتقطع وإسقاطات الليبدو ترتد إلى النفس، ترتد وتتجمع وتتفاعل وتفور وتتصاعد ابخرتها، محدثة طاقة مركزة عنيفة لا تلبث حتى تتدفق محطمة جميع الأسوار المضروبة على النفس، محدثة قطبا جديدا تقف فيه «الأنا» فى انتصارها ووهج حركتها وازدهار صحوها على طرف وعلى الطرف الآخر «الموضوع»، الذى أصبح عند اليونان «الطبيعة»، وعند أصحاب التوحيد «الله». وهذا أول انتصار الفلسفة وأول ارتفاع لألوية الديانات الوحدانية الكبرى، وبين الاثنين ـ «الأنا» و«الموضوع» ـ مناقضة عنيفة وتوتر يحمل نذر المأساة. فقد أقفرت جبال الأولمب، ودمرت مملكة أوزيريس المظلمة وانفض سامر الربات.

ففى ديانة آتون نشهد ثنائية لم يعرفها العالم القديم من قبل، فبعد أن كان الفرعون فى الديانات السابقة يجمع فى ذاته مصائر البشر وانتصار الآلهة وكان فى الموت يتحد مع «رع» ويقترن اسمه باسمه ويصبح صنوا لأوزيريس، نرى فى «الآتونية» رفضا للوساطة بين الإله والبشر ونرى «الأنا» متمثلا فى أخناتون فى بشريته الضعيفة المتهالكة وذراعيه ترتفعان بالابتهال، وفى الجانب الآخر من النقش الحجرى آتون فى كبد السماء يرسل ذراعات أشعته على العالم، وقد أحاطه تجريد ووحدانية صافية نادرة لن يألفها من قبل عالم قدماء المصريين الذى كانت تتناكب فيه حشود الآلهة بقناعاتهم الطوطمية وأسرارهم الكثيرة.

فإذا كانت ذراعات آتون حانية فإن نارها قد أذكت أحقادا لم يعرفها الإشراك قط فارتفعت ألسنتها تحرق «جميع الطلاسم وأصناف الجن والأرواح ، بل الآلهة وأنصاف الآلهة، بل وأوزيريس نفسه وبلاط ملكوته السفلى»[٥].

كما حرم صنع صورة أو نحت للإله «فالإله الحقيقى ـ عند أخناتون ـ لا شكل له. وهو لا يتمثل فى صورة ما ولا يعبر عن سره فى الأساطير ولا فى السحر والكهانة والطقوس بل إنه ليملأ الأفق جميعا بذراعات أشعته طاردا من أمام وجهه كل ما سواه .

وهكذا انطلقت فى توترات وعنف هذه الثنائية بين «الأنا» و«الله» لأول مرة فى تاريخ البشر شرارة التعصب الدينى.

وفى العلاقة بين يهوه واليهود ثنائية قاتلة ـ تحتدم طوال التاريخ ولا يخمد أوارها إلا بانطواء صفحة الخلق والعالم.

وكذلك بعد أن أقفرت الأولمب من آلهتها عند إشراقة الفلسفة الإغريقية اقترنت الانتصارات الميتافيزيقية بانفصام مماثل بين الحقيقتين البشرية والإلهية. وأصبحت الأولى فى يدى افلاطون ظلا ووهما بينما الثانية وحدها هى الحقيقة، بينما رأى أرسطو أن الله هو وحده الموجود وجودا مطلقا بعيدا عن كل ما هو محدود أو متغير أو ناقص، ثم هو لا يوجد هنا بل فى الوراء، خلف العالم، محرك غير متحرك. وهو مجتو لذاته، واحد مع نفسه، طاقة لا تتحرك، يسكن فى سكينة وجوده الكامل ويفكر أفكاره هو ولا يحس بشىء ولا يطلب شيئا ولا يسعى نحو أحد. والأشياء تتطلع إلى كماله مدركة لنقصها.

فما أبعد الغربة بينه وبين الإنسان الذى لاحظ له من جميع هذا الجلال الإلهى ولا نصيب له إلا تأمله والنظر فيه.

وفى الإسلام نرى الموقف لا يقل احتداما. فقد نزل القرآن بصورة تخطف الابصار لإله مطلق فى وحدانيته، مطلق فى سلطانه، جبار فى حكمه وإرادته. فهو المتعال[٦] وهو العلى الواسع[٧] القادر[٨] والغنى وهو العزيز والعظيم والقهار[٩] والمتكبر[١٠]. وهذه الصفات تصوره غنيا بنفسه ابديا واسع القدرة والمعرفة محيطا بكل شىء.

وهو بعد هذا الخالق المطلق المدبر الحاكم المهلك المعيد المحصى وأنه لا قوة إلا قوته ولا سلطان غير سلطانه. فهو الخالق[١١] والمبدئ والمعيد[١٢] والمحيى والمميت[١٣] والمقتدر[١٤] والجبار[١٥]. وهو فى سمواته محيط بكل شىء ولكن العين لا تستطيع أن ترتفع إليه «مازاغ البصر وما طغى». والإنسان فى ظله المحدود لا يملك من أمر نفسه شيئا فإرادة الله هى علة كل ما فى الوجود «يضل من يشاء ويهدى من يشاء»، «ومن يهدى الله فهو المهتد ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون». كل ما يستطيعه الإنسان هو أن يدعو الله أن يهديه سواء السبيل وأن يخافه ويسلم إليه ويسأله الا يجعله من الذين «نسوا الله فأنساهم أنفسهم وكانوا فى الآخرة من الخاسرين».

يد الله على العالم وظله ممدود على الخليقة والمناقضة عنيفة بين الواحد والكثرة، على حد تعبير ابن عربى. وليس بينه وبين خلقه رابطة أو شبهها. وفى هذه الهوة ترتفع الشريعة تقيم حدود الله وتحيط النفس البشرية بالسدود المانعة،

كما رأى الحلاج، تردها عن الوثبة الجامحة وتشرع لها تفاصيل السلوك وما تسترضى به الله وتجتنب به غضبه تعالى.

ثم جاءت تأملات المفكرين والفقهاء المسلمين فى هذه الوحدانية الرهيبة فعمقت الهوة وقطعت الوشائج.

فالأشاعرة من المتكلمين إذ ارادوا أن يرفعوا كل ما من شانه أن يحجب صفة القدرة المطلقة التى لله فى الإسلام رفضوا التسليم بطبيعة ذات قوانين خارجة عن الله بقدرته الشاملة ووحدانيته التى تجعله الحقيقة الوحيدة الكبرى فى الكون. فأنكروا قانون «العلية» الذى يقوم عليه الفكر العقلى منذ ارسطو. وقالوا إن لا علة فى الكون إلا الله ولا مريد فى الكون إلا الله وإن إرادة الله هذه لا تعينها بواعث ولا تلزمها قوانين، وهى التى تخلق وهى التى تعدم فتسبب كل ما فى الكون من حركة وتغير من غير واسطة وفى صدور متصل.

فإذا كتب إنسان بقلم على ورقة فإن الله يخلق فيه إرادة الكتابة ويعطيه القدرة عليها ويخلق حركة اليد التى تبدو لنا، وحركة القلم والكتابة الظاهرة على الورقة وليس شىء من هذا علة للآخر وإنما يحدثه الله جميعا[16]. كما قالوا بالطفرة وهى أن الزمن فى سيره لا يرتبط ماضيه بحاضره بمستقبله برباط سببى علّى. فيستتبع الماضى الحاضر والحاضر المستقبل بل الحركة تطفر وفى كل طفرة يبيد الله العالم ثم يخلقه من جديد، فالواقع أنه ليس حركة بل خلق متجدد لا يفتر ولا ينقطع ولا يستانى.

الله عند الأشاعرة يخلق الأشياء ويخلق ما يظهر من آثارها. فالنار لا تحرق والسكين لا تقطع: بل الله يخلق الاحتراق فى الشىء إذا لمسته النار، والقطع فى الشىء إذا وضعت عليه السكين.

والمعتزلة ايضا تأملوا صفات الله التى أعلن عنها فى كتابه فى ضوء ما اصطنعوه من منطق. وعندهم ايضا نرى وحدانية الله التى دفع تأملها المتكلمين إلى القول بأن لا قادر فى الكون إلا الله تدفع المعتزلة إلى سبيل آخر شاهدوا فيه بل صفة تنسب إلى الله تحدث انقساما فى وحدة ذاته، فالقول بصفات أزلية قول بوجود كائنات أزلية مع الله، أى خروج من الوحدانية الصافية إلى إشراك بغيض فمبدأ التوحيد الإلهى يلزم برفض قاطع لصفات الله وإلى القول آخر الأمر بأن الله ذات مجردة يصعب على العقل أن ينسب لها أكثر من صفة الوجود.

وهكذا اقترن ارتقاء الوحدانية وبلوغها قمة التجريد فراغا مريرا فى النفس. هل الله رحمن رحيم؟ هل هو عالم وقادر ومجيب؟ إنه لا يستطيع قبول صفة من هذه وإلا تصدعت وحدانيته. بل هو فى صفاء تجريده، مطلق لا ينال ولا يدرك. فإذا تحولنا إلى الفلاسفة المسلمين الذين سعوا للتوفيق بين فكرة الله الذى يعلن عن ذاته فى التاريخ عن طريق الوحى المتصل، وبين ما أرسته الفلسفة اليونانية من أفكار عن إله حرك عجلة الوجود ثم ركن إلى سكينة مطلقة محيطة أبدية - نراهم يزيدون من تعميق الهوة القائمة بينه وبين الإنسان. فالله ليس مريدا لأفعاله عند النّظام وقد خلق الدنيا جملة والمخلوقات كلها بضربة واحدة «وإن كان بعضها يظل كامنا فى النفس وبمرور الزمن تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان والإنسان من مكامنها»[17].

فهم بهذا - وعلى نقيض الأشاعرة - يؤمنون إيمانا شديدا بالعلية وسعيهم المتصل هو الوصول إلى العلل الأولى للأشياء. فآلت فكرة الذات الإلهية فى أيديهم إلى أمر مجرد، لا يمكن حده، ولا يوصف إلا بالسلب. فمثلا كان الرسول يقول إن الله «عالم» فيجب أن تكون له صفة العلم، ولكن بم يتعلق العلم؟ أبشىء فى ذات الله، أم بشىء غير ذاته؟ إن كانت الأولى ففى ذاته تعدد، وإن كانت الثانية فعلمه متعلق بشىء غير ذاته فلا يكون علما واجبا. وعلى مثل هذا النهج انتهى الفارابى إلى القول بأن الله لا يدركه علم ولا فهم، بينما يجعله ابن رشد غير عالم لا بالجزئيات ولا بالكليات. والإنسان لم يصدر عن الله صدورا مباشرا. فالمادة لا تصدر عن الله. والله - عند ابن سينا على وجه خاص - عقل محض. وهو الواحد الأول الذى لم تصدر عنه إلا واحد هو العقل الأول. والكثرة إنما تبدأ من هذا العقل فبتعقله لصلته يصدر عنه ثالث، هو عقل يدبر الفلك الأقصى، وبتعقله لذاته تصدر عنه نفس يفعل فعله بتوسطها ويستمر الصدور على هذا النحو.

فالبعد بين الله والخلق قائم تتوسطه سلسلة الموجودات الصادرة عن بعضها. والله ليس عاجزا عن فعل الشر فحسب كما قال المعتزلة بل هو لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته لا ما هو ممكن بالإطلاق[18].

وهكذا نرى جميع السبل تردى الإنسان فى مهاوى العزلة والخوف والرهبة. والإنسان فى ظل فردانيته المزلزلة قد امتلأ فرقا وإحساسا ممضا بعجزه وقلة جدواه. لذلك حفل المشهد الإسلامى فى الأجيال الأولى بالزهاد الذين امتلأوا رعبا من جلال الله ورهبة اليوم الآخر. فكان لا يذكر أمامهم ذكر الموت إلا بللت دموعهم لحاهم وتصاعدت زفراتهم.

«إن النبى صلى الله عليه وسلم وجبريل بكيا خوفا من الله تعالى، فأوحى الله إليهما لم تبكيان وقد امنتكما، فقالا ومن يأمن مكرك»[19].

التقاء طرفى المناقضة

رغم هذه الغربة العنيفة القائمة، ظلت روح الإنسان وهى تتطلع لعبور الهوة والجمع بين المتناقضات وإقامة القدسى فى الفانى والأبدى فيما أحاطه الزمن.

ولقد كان أول تعبير ميتافيزيقى عن هذا الاتجاه ما رآه الأفلاطونية الجديدة من سلسلة انبثاقات صدرت عن الله، الموجود القديم، وتمثلت فى العقل الكونى (النوس)، الذى هو الصورة الكاملة للواحد وصيغة كل الأشياء الموجودة، ثم فى عالم الظواهر. لقد هبطت روح الإنسان من أعلى عليين إذ كانت عند الله إلى أدنى الأدنيين إذ اختلطت بتربة العالم. فإذا أرادت الخلاص، فلترتد على أعقابها ثانية، صاعدة السلم الذى هبطته، بالغة الخير المطلق.

اما فى الاسلام فقد رأى المتصوفة، فى سعيهم للخروج من العزلة والتضعضع الذى أصاب الإنسان، عالما لا تسيطر عليه إرادة الله المطلقة المستشرية، بل رأو عالما هو التعبير عن وجود الله الحافل، ورأوا الوجود البشرى على تهالكه محاطا من كل جانب بالوجود الإلهى المظفر. ويدل القول بأن لا فاعل فى كل شىء إلا الله ـ كما قال الأشاعرة ـ قالوا إن لا موجود فى كل شىء إلا الله، فردوا للفرد بهذا ذاتيته المسلوبة.

وفى تأملهم سور القرآن رأوا بجانب رهبة الله وإرعاداته قوله «اسجد واقترب» وأنه «قريب مجيب»، وهو اللطيف وهو الحليم والرءوف[20]، والودود[21]، والحليم والتواب[22]، والهادى والوكيل والولى، وهو الوهاب والمجيب، وهو قبل كل هذا الرحمن الرحيم، وهو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، وهو الرفيق الأعلى. وهو وإن أقام فى الكعبة قدسا لعبادته، فإنه لم يجعل بينه وبين الناس وسطاء من الكهنة، بل جعل الناس كلهم راعيا وكلهم مسئول عن رعيته. بل إنه ليكمن بين الإنسان وقلبه «واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه»[23]. وهى معان فى القرب والود طالما ترددت بعد هذا فى أشواق المتصوفة، بل إننا لنجد لها صدى فى التصوف المسيحى فيقول مايستر إيكهارت: «إنى على يقين يبلغ يقينى أنى أحيا، أن لا شىء أقرب إلى الله. إن الله أقرب إلى من قربى من نفسى»(٢٤).

وهكذا، نرى أنه بينما رفض السنيون قيام الصلة المباشرة بين الله والعبد، حتى أن الرسول كانت تبلغه الرسالة عن طريق جبريل، سعى المتصوفة لإقامة علائق مخاطبة مباشرة مع الله. فنسبوا إلى جعفر الصادق قوله: «مازلت أردد الآية على قلبى، حتى سمعتها من المتكلم بها، فلم يثبت جسمى لمعاينة قدرته تعالى»[25].

وقال السليمية: إن المؤمن وهو يتلو القرآن، عليه أن يعتقد أن الله هو الذى يلقى إليه الآيات وهو الذى يخاطبه. وصرح السهروردى فى تعريف كلمة «التصوف» قائلا: «اقرأ الكتاب بوجد وطرب، وفكر. واقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك»[26].

وعلى عهد الحلاج كانت الفكرة قد استقرت أن الصلة قائمة وثيقة بين الخالق والعبد وأن الصلاة هى سبيل هذا الاتصال بين الروح كلها مع الله كله.

لذلك جعل للسماع عند المتصوفة مرتبة كبرى، فالاستماع للوحى، سواء أكان من آيات القرآن أو الأحاديث أو الأهازيج الصوفية، هو تجلٍّ للإشعاع الشامل لله فى كل الاشياء الحية عند نطقها. وعلى هذا، لا تستغرب عبارة الحلاج فى مكة، بأن ما نظمه يشبه القرآن، لأنه رآه صادرا عن الله، فى حالة وجدية مثل حالة النبى عند الوحى.

وفى عبارة عثمان المغربى:«المكونات كلها يسبحون الله باختلاف اللغات، ولكن لا يسمع تسبيحها ولا يفقه عنها ذلك، إلا العلماء الربانيون الذين فتحت أسماع قلوبهم».

ثم: «من صدق مع الله فى أحواله، فهم عنه كل شىء، وفهم عن كل شىء، فيكون له فى أصوات الطيور وصرير الأبواب، علما بعلمه وبيانا بتبيينه».

وقد ردد المتصوفة أحاديث قدسية، تدعيما لهذه الصلة الوثيقة بين الله والإنسان، أشدها إفصاحا الحديث: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى». فكأن الخلق عملية استوبجتها المعرفة ولولا الإنسان لظل الله بلا استعلان. وكان المتصوفة يقولون إن الإنسان لا يحتاج وحده إلى الله، بل الله كذلك فى حاجة إلى الإنسان».

وهكذا تحولت إرهاصات الروح الإسلامية فى مطالع إشراقها من الزهادة القائمة على الخوف إلى التصوف القائم على الحب. وبينما نجد فى الحسن البصرى تذللا وبكاء، وجزعا من الموت ورهبة الساعة حتى ليقال «إنه ما ضحك أربعين سنة وكنت إذا رأيته قاعدا كأنه أسير قدم ليضرب عنقه، وإذا تكلم كأنه يعاين الآخرة فيخبر عن مشاهدتها، وإذا سكت كأن النار تستعر بين عينيه، وعوتب فى شدة حزنه فقال ما يؤمنني أن يكون قد أطلع علىّ فى بعض

ما يكره فمقتني، فقال اذهب فلا غفرت لك»[٢٧] . نرى فى رابعة العدوية تحولا إلى الحب، فالمغفرة التى بدت لسابقيها ومعاصريها أمرا مستحيلا، أصبحت لديها ميسرة السبل عن طريق محبة الله ورضوانه[٢٨]، وكانت تقول ـ وهى أول ما قالته من متصوفة الإسلام ـ «ما عبدت الله خوفا من الله فاكون كالأمة السوء إن خافت عملت ولا حبا للجنة فاكون كأمة السوء إن أعطيت عملت، ولكنى عبدته حبا له وشوقا إليه»[٢٩].

ولقد شوهدت يوما تحمل نارا وماء، فلما سئلت فى هذا قالت «لأشعل نارا فى الجنة وأطفئ نار الجحيم حتى تزول الحجب من وجه الحجاج ويبين طريقهم فيرون وجه الله دون خوف أو رجاء[٣٠].

وهى القائلة تخاطب خالقها:

أحبك حبين حب الهوى

وحبا لأنك أهل لذاكا

فهى أول المحبات والمحبين على السواء.

ومن رواد الصوفية فى الإسلام ذو النون المصرى الذى ـ فضلا عن إدخاله منهج الرهبنة القبطى فى التصوف الإسلامى ـ وجه أيضا الأبصار الشاخصة إلى الارتفاعات الهائلة التى تحققها الخبرة الصوفية: معرفة الحقيقة التى تفوق العلم والعقل البشرى[٣١].

ومن هذه الطلائع استطاعت الصوفية أن تبنى منهجا. ميتافيزيقيا كاملا شمل تنظيم العالم وتفسيره على أساس الوجود الشامل لله. فقربوا بين الله الذى كشف عن جلاله الوحى وبين إله الأفلاطونية الجديدة الواحد الواجب الوجود المطلق الحقيقى الذى يجمع فى ذاته كل الوجود الظاهر، وهو كذلك الخير المطلق ومن ثم كان الجمال المطلق، لأن الجمال ليس غير وجه من أوجه الخير.

لذلك فعالم الظواهر واسمه كذلك اللاوجود لمناقضته ومنافاته للمطلق قد أحدث كعارض ظاهر زمنى متتابع حتى يعكس وجه الله الخالد فى إطار الزمن. وبهذا تتحقق رغبة الجميل فى الكشف عن ذاته، فى الوقت نفسه الذى يكتسب فيه عالم الظواهر، بعكسه صورة القدوس على صفحته البارقة المتغيرة المتدافعة، نصيبا من الوجود الحقيقى.

ومن هذه الجذور نشأ عند المتصوفة القول بوحدة الوجود الذى جعل العالم خيالا ووحد بين ذات الله وذات الإنسان. اشهد قول الحلاج: «أنا الحق»، «وما فى الجبة غير الله».

وكان الحلاج يرى مما جاء فى القرآن «من أن الإنسان قد خلق على صورته» ما يوجب بأن يبحث الإنسان فى أعماقه عن صورة الله المطبوعة [٣٢] ويقول الحلاج قولا شبيها بالأفلاطونيين المحدثين من أن الله قبل الخلق كان يتأمل فى ذاته جلال جوهره، وأن هذا كان حبا، فالله فى انفراده الكامل كان يتجلى بالحب. فلما أراد بجوهره أن يسقط هذا الفرح العظيم خارج ذاته: هذه المحبة فى الانفراد، نظر فى الأزل وخلق صورة لنفسه، لكل صفاته، وكل أسمائه: هى آدم. وفى هذه النظرية قال أبياته:

سبحان من أظهر ناسوته

سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهرا

فى صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلحظة الحاجب بالحاجب

وفى البيت الأول إشارة للمشهد الذى عرف فيه الملائكة فى آدم «هو هو» وفى الثانى نظرية الشاهد الآتى فى شخص المسيح لأن اللاهوت والناسوت هما طبيعتا المسيح، وعند الحلاج أن الناسوت هى الطبيعة البشرية عامة: جسدا وروحا. أو كما قال «الطول والعرض». واتحاد الطبيعة الإلهية بالبشرية يتم عن طريق «الحلول» على نحو مماثل لحلول الروح البشرية فى الجسم البشرى.

والروح الناطقة عند الحلاج هى «العقل الفعال» الذى هو بمثابة شخص إلهى. كان الحلاج يتجه إليه فى ابتهالاته ومناجياته العشقية. ومن أبياته التى تعبر عن حلول الروح القدسية فى الروح البشرية:

أنت بين الشغاف والقلب تجرى

مثل جرى الدموع من أجفان

وتحل الضمير جوف فؤادى

كحلول الأرواح فى الأبدان

ليس من ساكن تحرك إلا

أنت حركته خفى المكان

يا هلالا بدا لأربع عشر

لثمان وأربع واثنتان

وأبياته:

علم النبوة مصباح من النور

معان الوحى فى مشكاة مأمور

فالله ينفخ الروح فى جلدى لخاصر

وينفخ إسرافيل فى الصور

إذا تجلى لروحى أن يكلمنى

رأيت فى غيبتى موسى على الطور

ويقول البلخى فى الأصطخرى عن هذه العقيدة الحلاجية:

«من هذب فى طاعة جسمه.. وملك نفسه .. ارتقى به إلى مقام المقربين.. فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب، حل فيه روح الله الذى منه عيسى بن مريم.. وأن فعله حينئذ فعل الله».

وهكذا بينما كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء . أى أنهم أدخلوا الإنسان فى الوضع الرفيع الذى لله وجعلوه مشاركا المصير الإلهى. وبعد أن كان الأولون يقولون بفعل الله فى كل شيء، قال المتصوفة بوجوده فى كل شيء. فلا موجود إلا الله بينما العالم ليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لذاته ولا قوام له بذاته وإنما هو شأن من شئون الله ويعضهم يعبر عنه بأنه فعل من افعاله. ومن ثم قول قائليهم أن ما ثمة إلا الله وأسماءه وأفعاله.

على أن معطيات المتصوفة المسلمين لم تكن فى ميدان الميتافيزيقا الذى كانوا فيه فى الأغلب ناقلين أو مقلدين بل فى ميدان السيكلوجيا. فللسيطرة على عنصر العدم فى الوجود البشرى يجب أن يقهر الإنسان ذاته، أن يمحق «الأنا»، وقد نسبوا فى هذا المعنى إلى الرسول قوله:«وجودك ذنب لا يقاس به ذنب آخر»، وهذا لا يتحقق إلا عن طريق الحب. وفى لغة المتصوف الله هو المحبوب والإنسان المحب ومطلب الصوفى أن يدخل فى هذه العلاقة الوثيقة التى تبلغ غايتها وتتحقق حينما تختفى ثنائية المحب والمحبوب وحين ينظر المحبوب إلى نفسه من أعين المحب أى الله مشاهدا وعاشقا لله، محققا بهذا الإعجاز الأكبر للظهور الإلهى الذاتى.

وللمتصوفة المسلمين تأملات كثيرة فى هذا العشق الذى تحتدم فى أعماقه صنوف المجالدة والشوق والابتلاء الذى هو ثمن القرب من الله. وكذلك الأنس والفرحة.

وفى مناجيات المتصوفة وأهازيجهم شهد صور الأعين الدامعة والقلوب الخافقة ومعانى الدلال والوفاء والخيانة والغدر ولذة الخلوة وحلاوة المناجاة، فكان الحلاج يصرخ فى شوارع بغداد وقد استبد به الوجد: «يا أهل الإسلام، أغيثونى. فليس (أى الله) يتركنى نفسى فآنس بها، وليس يأخذنى من نفسى فاستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه»(٣٣).

بل نرى فى شعرهم وفى شعر غيرهم من متصوفى المسيحية قربا من المعانى الجنسية فالروح هى العنصر الأنثوى والله العنصر المذكر فى خلوة العشق، بل إننا نرى عند بعض راهبات المسيحية الشوق إلى ولادة الابن المقدس الذى هو المسيح من أرحامهن وضمه إلى صدورهن وإرضاعه. وهذه المشاعر الأمومية نحو الطفل المقدس نراها كذلك فى التصوفيات المتصلة بكرشنا(٣٤).

وتشبيه الخلوة الصوفية بالفعل الجنسى يحمل فى ذاته أريجا لذكريات غامضة بأن الفعل الجنسى استرجاع لحالة من الاكتمال كانت للإنسان فى البدء ثم فقدها.

ففى نص كبالى أن اجتماع الرجل بالمرأة فى الفعل الجنسى هو استعادة لحالة قبل الخلق كان يؤلف فيها الرجل والمرأة وحدة جسدية وروحية لا انفصام فيها.

وفى المأدبة لأفلاطون مفهوم مشابه عن وجود متكامل مؤلف سابق يسعى الانسان لتحقيقه فى لحظة القران. فيقول افلاطون إنه سرعان ما يعبر المحب اللذة التى يمنحها القرب الجسدى لموضوع الحب ولكن نفسه يستبد بها بعد ذلك الشوق العميق، لا لذة الجماع، بل لشيء آخر تنشده الروح ولا تستطيع أن تخبر به. ولا تفتأ الروح تنتقل تنشد إطفاء غلة هذا الشوق فى التناسل ثم فى أشكال رفيعة من التناسل فى ابتداع الأفكار وصناعة الشعر والتماثيل ولكن أرفعها جميعا، آخر مراحل العشق هو بلوغ الروح وتحقيقها رؤية الجمال الخالد نفسه».

وفى هذا المعنى يمكن القول إن الأشواق المبرحة لأصحاب الحب العذرى فى أول الإسلام كانت من طلائع الحركة الصوفية.

وهذا الإدراك الصوفى للحب الجنسى يجعل خبرة العشق تحقيقا للانتصار على وهم الازدواج والتعدد والدخول فى إحساس الوحدة الكامنة. وهو إدراك قد يتسع حتى يشمل العالم المحيط كله بدوابه ونبته. عند ذاك تخرج خبرة الحب من نطاقها الذاتى المحدود لتصبح خبرة كونية ويصبح المحب الأول هو الذى كشف عن الرؤيا الخالدة لوجه الله. بل يصبح فى عبارة شوبنهور «ممسكا بناصية علم الجمال الذى فى كل مكان ينتقل صاعدا هابطا فى العوالم يأكل ما يشتهى ويلبس الصورة التى تستهويه ويجلس ينشد نشيد وحدة الوجود الذى مطلعه «ياللروعة.. ياللروعة، ياللروعة.».

هذه هى قمة الخبرة الصوفية: اجتماع المتناقضين وظهور قران جديد يظهر فيه القدسى ويشارك الفانى فى الخلود ويصبح المخلوق متحدا مع خالقه.

وقد أطلق المتصوفة على هذا وحدة الشهود وهى «حال» أى خبرة يفقد فيها صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله. كما فرقوا بين مقامين، مقام الفرق الذى يفرق فيه الإنسان فى حالة الصحو بين الخالق والمخلوق ومقام الجمع واسمه حال الفناء والمحو ويفقد فيه التمييز بين المخلوق والخالق ويرى أن كل شيء هو الله. فيقول:

فأنا المغنى والغناء وسامع نغمات نفسى، الناى والمزمار،

وجاء فى اللمع «كمال المعرفة إذا اجتمعت المتفرقات واستوت الأحوال والأماكن وسقطت رؤية التمييز»(٣٥).

وهذا الربط بين طرفى الثنائية هو «التوحيد» فى مفهوم المتصوفة. فبينما عالج المعتزلة، الذين أطلق عليهم اسم «أهل التوحيد»، وحدانية الله عن طريق العقل، سعى المتصوفة إلى ممارسة هذه الوحدانية عن طريق الخبرة أو المعاناة أو ما يطلقون عليه اسم «العلم» والقشيرى يعرف «التوحيد» فى المعنى الجديد على أنه «محو آثار البشرية وتجرد الألوهية». أى تبديل إطلاق النفس لأنها تدعى الربوبية بنظرها إلى أفعالها، كقول العبد «أنا» و«أنا» لا يقولها إلا الله، وتجرد الألوهية يعنى أفراد القديم عن المحدثات... «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط». فهو قد شهد لنفسه بالوحدانية قبل الخلق بينما يعرف الجنيد التوحيد بأنه «إفراد القديم من المحدث» أى الممارسة العملية للمطلق مع اختفاء لكل ما هو محدود وزمنى وعنده كذلك أن التوحيد هو المثول أمام الله دون «شبه» أى دون «ذاتية» وبلا ثالث يتوسط بينهما. وأن يغرق فى البحار المتلاطمة لوحدته تعالى فتطمس أنانيته ويغفل عن نفسه وعن نداء الله له وعن استجابته لله، ويفقد الإحساس والفعل لأن الله يحقق عن طريقه إرادته فيه(٣٧).

ومعنى هذا أن إرادته قد انتفت لتحل محلها إرادة الله، وذاته «الأنا» قد محقت ليحل محلها الوجود الإلهى. وليس فى هذا معنى خضوع الإرادة البشرية أو «الأنا» البشرى لإرادة الله ووجوده، فمن شأن هذا بقاء الثنائية - بل أن يصبح الإنسان وهو يريد بإرادة الله ويوجد بوجود الله وأن ليس بعد إلا إرادة واحدة ووجود واحد.

وهذا الموت عن «الذات» و«البقاء» فى الله، هو قمة الخبرة الصوفية، ومنتهى تحليقاتها وجوهر عذابها وانتصارها ويطلق عليه اسم «الفناء». وله ثلاث مراحل أولها فناء الصفات وآخرها فناء «الأنا» أى ذاتية الإنسان.

وهى حالة رأى فيها الجنيد الابتلاء والموجدة والشوق المبرح، حالة من العذاب والظمأ إلى الله.

وقال سورين كيرجارت المتصوف المسيحى المحدث يصفها: «أن تنزع الإرادة من كل الاهداف والظروف الأرضية، وهذا يتطلب محاولة اليمة وتكرارا لا ينتهى. وإذا حدث بعد كل هذا أصبحت الروح - رغم كل مجالدتها - كأن لم تكن، وضح ما فى الحياة الدينية من عذاب وتحطيم للذات. فلا عجب إذن أن يرى اليهودى الموت ثمنا لرؤية الله وأن يعتقد الوثنى أن الاقتراب من الله بدء الجنون. فعلاقة الروح مع الله علاقة مع كائن أشد مفارقة للإنسان.. ومن ثم كان هذا التصدع الضرورى وما يثيره من آلام جديدة فى كل من يسعى لتحقيق المطلب الروحى. فالإنسان فان يريد أن يساكن المطلق الذى لا حدود له».

السكر والصحو:

هذا الالتقاء النادر الخصب الحافل بالخطر بين «الأنا» و«الهو»، هو الذى رآه كارل يونج - أمام السيكلوجية التحليلية الحديثة - محققا للتكامل البشرى، وشاهد فيه عودة الفرد إلى منابع وجوده المستتر فى أعماق اللاوعى وخروج من العزلة المريرة، والزمنية، والفناء الذى ضربه العقل سياجا حول الإنسان.

على أنها خبرة يحوطها الخطر، ويحف بها العذاب والمعاناة. «فالأنا» الفرد يخبو ويخفت حتى تكاد تنطفئ جذوته، وكم من مرة ضاع العقل وانهار الفرد أمام تفجرات اللاوعى وسيوله الدافقة. «فمن من البشر سمع صوت الإله الحى يتحدث من وسط النار، كما سمعنا، وعاش؟» كما جاء فى التوراة. وفى عبارة بولس الرسول إلى العبرانيين: «إلهنا نار محرقة».

هذه هى أشد الخبرات البشرية عنفا: يد تمتد فتعصر القلب، وعاصفة تهز الرأس والجسد حتى لتكاد تقتلعهما ونار هوجاء تتواثب ألسنتها فى البدن والقلب تحرق وتطهر حتى لا يبقى من الوجود البشرى وجود، من النطق البشرى نطق، بل صوت مزلزل رهيب هو صوت الله. فيقول أرميا النبى: «تحطم قلبى فى داخلى، وعظامى جميعها تهتز، كنت كسكران ومثل رجل استبدت به الخمر بسبب الرب وبسبب كلام قدسه». على أنه متى تم الالتقاء سكنت النفس سكينة تشبه الموت وبهرت الأنفاس وانقطع لهاثها مثل انصباب ماء النهر فى البحر المحيط فى عبارة البسطامى:

«ترى الأنهار تجرى ولها دوى وخرير حتى إذا دنت من البحر وامتزجت به سكن خريرها ودويها ولم يحس بها البحر ولا زادت فيه وإلا إن خرجت تؤثر فيه».

لذلك تحدث المتصوفة عن لحظة فى جوهر الخبرة الصوفية فيها فراغ طاغ وسكينة وضياع. تشبه الموت، رأوا فى دخولها تحقيق العشق.

فينشد عز الدين المقدس فى جذوة هذا العشق المميت:

أباحت دمى إذ باح قلبى بحبها

وحل لها فى حكمها ما استحلت

ويجعل ابن الفارض، إمام المحبين، الموت برهان العشق والوسيلة الوحيدة لمعاينة وجه المحبوب.

فلم تهوني ما لم تكن في فانيا

ولم تفنني ما لم تجتلِ فيك صورتي

فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره

فؤادك وادفع عنك غيك بالتي

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن

وها أنت حيٌّ إن تكن صادقاً متِ

أو بيته الذي يهز مكامن الوجدان:

قلبي يحدثني بأنك متلفي

روحي فداك عرفت أو لم تعرفِ

وقد رأى الصوفية في الفناء عودة إلى حالة كانت قائمة، حين جمع الله في راحته نسل آدم إن هم في الأصلاب والأرحام وقال «ألست بربكم» فشهدوا، فالجنيد يرى أن الله أشهد البشر بوحدانيته قبل خلقهم إذ كان وجودهم بعض وجوده، أي وجود خارج الزمن وخارج الوعي. فهو الذي سأل وهو الذي شهد بوحدانية لا انفصام فيها. والفناء هو استرجاع هذه الحالة الأولى السابقة على الخلق.

لقد اقترن الخلق وظهور الوعي البشري بمفهوم الخطيئة والسقوط، خرج الإنسان من وحدته مع الروح العظمى وفقد صلته بجوهر الأشياء والكائنات ولم يعد له منها غير أحاسيس خارجية وفي تلك اللحظة نفسها فقد العالم طاقاته الفوارة المشرقة وأحيط الإنسان بالمكان والزمان اللذين أصبحا مظهر هذه الخطيئة وسيرها. وهذا هو معنى الشعيرة الرابعة في قصة الخلق، فهي إذ أفصحت للإنسان عن سبب حالته القائمة أوضحت له الطريق للبعث. فكما أنه انتزع نفسه من الخلود واختار المكان والزمان سكنا له، وكما ألقى بنفسه من الحياة الأبدية إلى الموت، فعليه إذن أن يخضع نفسه للموت ليسيطر من جديد على الخلود، عليه أن يموت عن الوعي والخطيئة التي هي نتيجة الوعي، حتى يعود إلى مجال الطاقة الصافية.

وهذا هو تفسير لحظة الفناء في أعمق معانيها.

وفي أعماق هذه اللحظة الرهيبة التي يختفي بها البشري نشهد آثار السكر الإلهي والطرب ونسمع الهمس بأسرار العشق العميقة التي يستحيل في أغوارها المحب محبوبا، ويصبح المريد هو الله. فيقول أبو يزيد البسطامي، «وصلت إلى العرش فإذا هو خال فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي أين أطلبك، فكشف فرأيت أني أنا. فأنا أولى فيما أطلب وأنا لا غيري فيما أسير».

وكان يقول «سبحاني ما أعظم شاني»، «وكنت ديدبان القلب أربعين سنة، فعند ذاك أشرقت على نفسي: إنه هو الرب والرب هو العبد». وهو يذهب لزيارة البيت فينادي في بعض المتاهات «إلى أين يا أبا يزيد؟» فيقول «إليه» فيقال له «لقد خلفته ببسطام».

ثم قول الحلاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كمه «أنا الحق»، أي «أنا الحق الخالق»، أي «أنا هو الله».

وأعلى مراحل الشهادة هي «لا أنا إلا أنا» بينما أدناها قول «لا إله إلا الله».

وهذا الإبدال في الأدوار حين يحس الصوفي ويتحدث كأنما هو الله، من بعض أخطار هذا اللقاء المميت وهو عربدة من السكر الإلهي فنهي الإخلاء عن البوح به فهو إفشاء لأسرار الحب ولأن الشرع الاسلامي يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار.

وفي المونتانية المسيحية نرى عربدات مماثلة فيقول مونتانوس الذي ظهر في القرن الثاني: «أنا الرب الإله القدير باديا في صورة الإنسان» وكذلك «ليس كملاك أو رسول جئت، ولكن كالرب الإله الأب»، وقوله: «أنا الأب والابن والبارقليط»(٣٨)

على أن للفناء وجه آخر هو البقاء ففناء الذات عند متصوفة المسلمين ليست فناء كاملا ـ نيرفانا ـ كما عند الهندوس ـ بل هو مجرد انحسار لذات في عزلتها وإحساسها المرهف المتيقظ بوجودها المفرد، مع استمرار الوجود والبقاء في الله. وليس في الفناء ـ كما يقول الجنيد ـ اتحاد كامل بالله كالإنسان قد نضت عنه إرادته وذاتيته البشريتين كما رفعت عن وجهه حجبا كثيرة ولكن حجابا واحدا لا يزال قائما بين الله والإنسان. فالفناء المطلق ـ كما يؤكد ابن عربي ـ أمر لا معنى له بل الفناء فناء الأشكال وعالم الظواهر واستمرار الجوهر الواحد الشامل أو «الخلق الجديد». فالمتصوف لا يستطيع أن يموت عن نفسه كلية ويصبح في الوقت نفسه على وعي بالله كحقيقة شاملة لكل شيء(٣٩)، بل الصوفي الكامل هو الذي يرى «الله» و«ذاته» على السواء مجتمعين، مدركا وحدتهما الأصيلة.

والفناء والبقاء، وجهان للالتقاء بالحقيقة الإلهية في الأغوار المظلمة للروح، حين فقدان الوعي «بالأنا» وتداخل الحواس وشطحات الروح والسكر الإلهي ـ على أن هذه وحدها لا يمكن أن تكون غاية المريد، كما يقول الجنيد، بل لابد من عودة إلى الوعي والناس أسماها الجنيد الصحو.

ففي الفناء فقدان للسيطرة على الذات والعقل وانتفاء للحركة، فالمريد لا يستطيع أن يذهب إلا من الله إلى الله لله وفي الله، والله يريد عبده أن يعود إلى عالمه بعد أن تزود بالنور الذي أشرق به عليه. فيصبح ذاته ثانية وموجودا في نفسه وفي الله بعد أن كان موجودا في

الله وغائبا عن ذاته. وذلك لأنه قد أفاق من سكر «غلبة» الله إلى وضوح «الصحو» وإدراك الصفات والحركة.

وفى الصحو يمضى الصوفى وفى نفسه لواعج الشوق إلى مشاهد فى هذا العالم لأنها تحمل أريجا مما تنسمه إذا كان ماثلا أمام الله. والجمال كما يشوقه يعذبه لأنه يذكره بكمال لا يتحقق بعد ومحب لا سبيل إلى نسيانه. وهذا هو عذاب الشوق الذى يضنى جميع المتصوفة.

على أن المريد العائد من هذه الرحلة فى أغوار الروح يعبق بأريج، حرية جديدة فائقة حرية أخلاقية مثل حرية بولس بعد أن عاد من السماء الثالثة التى أمسك؛ بها، حين وضع عن كاهله وكاهل المسيحيين سلطان الناموس ومارس حرية فائقة من أشياء هذا العالم وإحساسا فرحا مفردا.

ويطلق المتصوفة أحيانا على حالة الصحو«الفرق الثانى» تمييزا لها عن «الفرق الأول»، الذى يمثل وحدة «الأنا» الجدبة قبل الفناء، كما يطلقون عليها «جمع الجمع» إذ الفناء اسمه «الجمع».

أى أننا هنا أمام حقيقة جدلية كبرى، جمع فيها النقيضان فى لقاء مفعم حافل.

وقد تمثلت هذه الخبرة فى النزول إلى العدم ثم العودة منه فى الأساطير والقصص بهبوط البطل إلى العالم السفلى أو بالرحلة فى بحر الظلمات التى تنتهى عادة بتجدد الحياة والبعث والانتصار على الموت. فهى مغامرة أوريسيليوس ورفاقه التى انتهت بموت تابريتيوس عقابا له على اقتران الأضداد الذى تمثل فى فسق الأخ بأخته. وتابريتيس هذا هو المبدأ المذكر «اللوجس» الذى هو أيضا «نوس» الغنوصيين (أى العقل الأول). وقد هبط إلى أحضان الطبيعة (الفيزيس». لذلك فالموت هنا يمثل اكتمال هبوط الروح فى المادة واختلاطها بها.

ثم هى رحلة ذى القرنين والخضر إلى مغرب الشمس حيث بلغا عين الحياة التى أصاب الخضر من مياهها الخلود. بعد أن اجتازا عند نهايات العالم ومشارف جبل قاف الموت أو ما يشبه الموت.

وهى أيضا رحلة موسى إلى «مجمع البحرين» ـ بحر الظاهر والباطن ـ الشريعة والمعرفة ـ حيث يعيش الخضر، الذى يمثل اكتمال الذات الجامعة بين أطراف الحياتين الواعية واللاواعية، الزمن والخلود.

إن موسى الذى يمثل الشريعة، أى انتصار العقل على فوضى الغرائز، يمثل كذلك «الأنا» المفرد الذى يحتاج إلى الزمالة الحية التى يهبها الله له فى شخص الخضر، كما وهبها لبولس فى طريق عمواس عندما طمست عيناه عن مشاهد هذا العالم وقد تمت رؤى الروح، ولكريشنا فى صورة أرجونا فى البهاجا فادجيتا.

وهو الثانى الذى كان مع إبراهيم فى النار، ذاك الذى يشبهه واسمه ملك الظل.

وهو آصف بن برخيا الذى كان مع سليمان وكان أعلم منه وأعظم وأكبر قدرا وحاملا للاسم الأعظم وهو السابع الذى كان مع ستة الفتيان فى الجب(٤٠)

إن البادية التى يقف عليها الخضر تشرق بالأزهار الربيعية اليانعة رغم ضراوتها. وهذا المصدر الحى للطاقة الإلهية التى يرتوى منها أولئك الذين يهبطون للقاء الغنى عند «مجمع البحرين» أو فى «عين الحياة» ينعكس فى فن العمارة الإسلامى فى «الفسقية» التى تتوسط البيت، وفى مكان الوضوء الذى يتنصف صحن جامع ابن طولون، وعند أصحاب الكيميا نرى بستان الفلاسفة ممثلا فى الدائرة الرابعية التى هى مركز الماندالا التى هى عبارة عن التقاء المستقيم بالدائرة واجتماعهما وتمثل الاكتمال واجتماع أطراف المناقضة، الزمن المستقيم بالأبدية الدائرة، الإنسان بالله.

ومن رموز هذا القران الوردة التى يمسكها ابن الله، والتى شبه الحلاج المصلوب بها، فرأسه المنكس على الصليب أصبح عند مريديه وأتباعه الوردة المائلة. وفى المسيحية الوسيطة كان الطريق «من الصليب إلى الوردة Per Crucem ad rosam التى اختزلت فى عبارة Rossi Crossi وهو كذلك جوهر الشمس السمائية هابطا فى الوردة، فالوردة هى استجابة الأرض لوجه الشمس. وقد ضمنت هذه الصفة الشمسية، فى رمز «الزهرة الذهبية» فى الكيمياء الصينية. «الزهرة الزرقاء» عند الرومانسيين هى آخر النفحات النوستالجية للوردة التى نبتت وسط خرائب الهياكل الوسيطة وقد حملت أريجا وبهاء أرضيا جديدا.

الموت والبعث:

ونحن نرى هذا السر ـ الموت والبعث ـ كائنا فى جوهر الميثولوجيات جميعا وفى التراجيديا الأثينية، فى أسطورة أوزيريس وأرخيوس وديونيسيس وهرقل وفى مقدم المسيا عند أنبياء اليهود، فأوزيريس الإله الإنسان الذى يقتله ست أخوه ويمزق جسده ويذريه، يبعث من جديد ليهب الخلود للبشر ويصبح القائم على الحكم فى عالم مغرب الشمس، وأرخيوس معلم الحكمة ومروض الغرائز وديونيسيوس بوجديات خمرياته يتمزق جسده ثم يبعث، وهرقل ومجالداته ورحلاته لإنقاذ البشرية من عذاباتها ثم

دفنه لذاته ورفعه وبلوغه مبلغ الألوهية. جميع هذه الصور تحكى صورة البطل البدائى الذى وظيفته هزيمة الموت وتوطيد أسباب الحياة.

ومولد التراجيديا الأثينية كامن كذلك فى الاحتفال بسر «تمزق الأوصال» الذى هو «الحياة فى الزمن»، بديونيسيس - الإله الثور - مقتولا. والكاثارسيس (التطهر) الذى جعله أرسطو وظيفة التراجيديا هو المشاركة فى عذاب البطل وفى موته ثم العودة وقد تطهرت الجماعة من آثام عامها المنصرم، من أدران الخطيئة والموت، فليس الموت وحده هو موضع التراجيديا - كما يظن العامة من النظارة والكتاب على السواء - بل هو مبدأ الحياة الذى يتجدد ويزداد ثراء بموت البطل. هو أن يقترب المشاهد فى ممارسته لعذاب البطل وموته - يقترب من الجوهر الحى والمعين الإلهى، ثم يعود ثانية إلى حياته وقد سكنت نفسه وانجلت عنها ظلمات الخوف والقلق.

هذا الموت عن المنطق وعن الركون العاطفى إلى اللحظة العابرة فى عالم الزمان والمكان والالتزام بها، والتحول إلى حياة شاملة تحلق وتعلن ظفرها فى قبلة الفناء، فى عناقة أخيرة هى الموت: هذ هى الخبرة التى ينطوى عليها الفن التراجيدى وهى فرحته ووجدياته المنقذة من الضلالة.

يهبط البطل إلى الأغوار المظلمة المخيفة التى يحول الناس والآلهة وجوههم عنها فى رهبة وفزع ويحارب أعداء غامضين وينزع طلبته من فم الهلاك ويعود بها إلى العالم ليعتقه مما كان يرزح تحته من كارثه أو مذلة للزمن وتردى فى مهالك المكان. وهذا الخلاص الجديد لا يمنع صيحة العذاب من أن تردد ولا يخفى مشهد الفزع ولكن حبا عظيما فيه المعاناة والصبر والسكينة يكسو جميع هذا بقوة لا تقهر، فإن بعض النور الذى يتبرج خفيا فى هذه المادة المصمتة، التى هبط إليها البطل قد تفجر فى صخب وبهجة. وهذه الندوب الدامية والأجساد التى مثل بها - عينىّ أوديب المطفأتين وجسد هملت المسجى - ليست هذه هى الحقيقة بل هى ظلال لديمومة لا يصيبها الفساد، بل تزداد خصبا وثراء. الزمن يكتسى بالبهاء والعالم يشارك فى نشيد الأفلاك.

أننا فى صورة البطل الإلهى نرى الله نفسه يتصارع مع خليقته الحية فى نقصها وعذابها بل إنه ليحمل على كاهله معاناتها وعذاباتها محققا بهذا الخلاص ومعنى الفداء.

* * *

طلب الموت:

إن ما يحدث فى الخبرة الصوفية والذى تسقطه المخيلة البشرية فى الأساطير والقصص ورمزية الأحلام، لا يزال يطلب تحقيقا فى الواقع، إسقاطا فى مجال الزمن والمكان وفى التعبير التاريخى الفائق.

وفى دراما الجلجثة نشهد التمثيل التاريخى لما أرهصت به النفس البشرية من قديم. نرى سر الموت والفناء ومعنى الهبوط إلى أعماق الجحيم ثم الجلوس عن يمين الاب قد خرج من مجال الأسطورة إلى ظاهرة تاريخية فريدة.

ولا يزال الصوفى يسعى وقد برح به الشوق لإعادة تمثيل هذه المأساة، لرفع جميع الحجب التى تفصله عن الله، ولأن يلقى بذاته فى قفزة أخيرة فى خضم ذلك النور الباهر الذى هو مركز الحياة ومنبع الماء الحى.

لذلك فالسعى الملح عند المتصوفة هو لما أطلق عليه ابن عربى «الفناء الاكبر» أى الموت، أو ارتقاء الجبل الأشم سيناء، كما فى صور السهروردى المقتول، الذى يتحدث فى رسالته «الغربة الغربية» عن بلاد ما وراء النهر، حيث سيناء التى هى المحنة الكبرى والمصيبة العظمى التى أراد على قمتها موسى أن يعاين وجه الله معبرا بهذا عن رغبته فى الموت.

وقد تحدث المكى فى «قوت القلوب» عن هذه الرغبة فى اللقاء الرهيب فقال«... من أعلام المحبة حب لقاء الحبيب على العيان والكشف فى دار السلام ومحل القرب وهو الاشتياق إلى الموت لأنه مفتاح اللقاء وباب الدخول إلى المعاينة. وفى الحديث من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه»(٤١).

وأروع شوق لهذا اللقاء القاتل مع الحبيب يتمثل فى حياة المتصوف الكبير «والعالم الغريب» الحلاج. الذى صرخ عند وقفته الأخيرة بعرفات وقد استبد به الشوق يقول «تهدى الاجناص وأهدى مهجتى ودمى».

فما إن أقل من مكة عائدا إلى بغداد حتى أعلن رغبته فى أن يموت من أجل الجميع فكان يصيح فى الأسواق وهو فى حالة من الجذبة والطرب: «ياأهل الإسلام أغيثونى فليس (أى الله) يتركنى ونفسى فآنس بها وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها، وهذا دلال لا أطيقه» ثم صاح بالناس فى جامع المنصور طالبا الشهادة:«اعلموا أن الله أباح لكم دمى فاقتلونى.. اقتلونى تؤجروا فى وأسترح، ليس فى الدنيا للمسلمين شغل أهم من قتلي. وتكونوا انتم مجاهدين وأنا شهيد».

على انه موت يجب أن تعقبه العودة والبعث بل هو مرتبط بها، كما لو كان هو وجه الموت الآخر فيقول:

اقـــتلونى ياثقـــاتى
إنَّ فى قـــتلى حـــيـــاتى
ومماتى فى حـــيـــاتى
وحـــيـــاتى فـى مماتـى

قد ظل حواريو الحلاج بعد صلبه أربعين يوما ينتظرون قيامه. ومنهم من قال إنه قام وإنه شوهد عند الفرات.

وفى المسيحية الأولى نرى تهالكا على طلب الشهادة والموت لأن هذا هو السبيل الوحيد لمعاينة وجه الله. فيقول أوريجين السكندرى الذى عاش فى القرن الثالث للميلاد فى رسالته فى الحث على الاستشهاد: إن الشهادة هى التحقيق الكامل للحياة المسيحية وأعلى مراتب الشهود لأن الشهيد وحده هو الذى يسير حقا فى خطى المسيح ويتحد معه، وإن الحوارى الذى يحمل صليبه ويتبع المسيح يبلغ معرفة مباشرة بالله الذى يطالعه وجها لوجه». ثم يقول:

«تأملوا، فكما أن موت المخلص قد طهر العالم فإن عمادة الاستشهاد بما تصنعه لأولئك الذين يعانونها تأتى بالطهارة لكثيرين.. فأرواح أولئك الذين أطيح برؤوسهم لشهادتهم للمسيح لا يقفون عبثا أمام المنبر الإلهى بل يمنحون الشفاعة لغفران الخطايا»(٤٢)

وفى رسالة أجناتيوس الأنطاكى إلى أهل روما(٤٣). «إنى أطلبه ذلك الذى مات من أجلنا إنى أريده ذاك الذى من أجلنا صعد ثانية». وصرخ البوليكرات من فوق خشبة التعذيب: «أحمدك اللهم لأنك جعلتنى اليوم والساعة أهلا لأن أقف بين أولئك الذين يشاهدون كأس مسيحك، للبعث فى الحياة الخالدة بالجسد والروح فى الروح القدس التى لا يقربها فساد»(٤٤).

وفى الإسلام نرى سعيا مماثلا وطلبا ملحا للشهادة. ونرى الرؤيا الطاغية التى جلاها الإسلام لله الواحد القهار، تجعل الشهادة قمة المطلب الدينى وثمن عبور الهوة الهائلة التى تقوم بين الإنسان والله ومشاهدته، وفى اتحاد اللفظين ـ استشهاد وشهود ـ ما يفصح عن مدى ارتباط المعنيين وهو ارتباط قائم كذلك فى اللفظ الغربى Martyr الذى يعنى فى أصله اليونانى «المشاهدة».

والآيات العديدة التى نزل بها الوحى تمجيدا لشهادة ودعوة للقتال والموت فى سبيل الله والأحاديث المسندة وتبلغ نحو تسعة وأربعين حديثا تفصل مكان الشهداء فى الجنة الذين يطوفون فيها كبعض طيورها ويبعثون بأجسادهم وثيابهم مخضبة بدمائهم ـ هذه جعلت الشهادة غاية درجات الخبرة الدينية ونهاية ما يستطيعه المؤمن تقربا من الله وزلفى.

وفى «القوت» أن الله شرط لحقيقة الصدق القتل فى سبيله وأخبر أنه يحب قتل محبوسه فى قوله تعالى «إن الله يحب الذين يقاتلون فى سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص .. فجعل القتل محنة صحبته وعلامة أخذ مال محبوبه ونفسه إذ يقول تعال: فى سبيل الله فيقتلون ويقتلون(٤٥).

وهكذا أصبحت دار الحرب مساوية لدار السلام فى جهاز الدولة الجديدة وأصبح من عمدها طلب الشهادة جهادا فى سبيل الله ، وهدفها الأكبر لقاء جميع المشركين بجميع المسلمين(٤٦). وكان الرسول يقول « لكل نبى رهبانية ورهبانية هذه الأمة الجهاد».

بل إننا نرى فى بعض القصص الدينى ما يشير إلى أن قتل النفس يهب المغفرة من الخطايا فلما عبد اليهود العجل ثم عاد موسى من لقاء ربه فذراه فى الرياح طلب بنو إسرائيل التوبة فأبى الله أن يقبل توبتهم وقال لهم موسى «يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم» فاقتتل الذين عبدوه والذين لم يعبدوه، فكان من قتل من الفريقين شهيدا»(٤٧).

وما جاء فى قصة شاول وأبنائه من أنهم طلبوا الموت فى سبيل الله طلبا للمغفرة(٤٨).

وكان التوابون الذين راحوا ينشدون التكفير عن نكوصهم عن نصرة الحسين، فى الاستشهاد وكانوا يقولون انهم لا ينيهم من عظيم الذنب إلا القتل(٤٩).

وتاريخ الاسلام حافل بصور الشهادة وقصصها. الشوق إلى هذا اللقاء بالله، وكأن الحروب التوسعية خارج دار السلام لم تكف لاطفاء غلة هذا القول فراحت دعوى الجهاد والاستشهاد تتردد فى دار السلام نفسها. وها هم الخوارج يكسرون أغماد سيوفهم ويصرخ شوذب بين أصحابه: «من كان يريد الشهادة فقد جاءته ومن كان يريد الدنيا فقد ذهبت». ولا يزالون يقاتلون الفوج بعد الفوج والصف بعد الصف جيلا بعد جيل حتى يبادون وتذهب ريحهم.

وقد كان منهم حوثرة الاسدى ـ دعاه أبوه للرجوع عن القتال قائلا: يا بنى أجيئك بابنك فلعلك تراه فتحن إليه. فأجابه: «يا أبت أنا والله إلى طعنة نافذة اتقلب فيها على كعوب الرمح أشوق منى إلى ابنى».

وليس فى تاريخ الاسلام مأساة أشد تحريكا للنفس وإثارة لمكامن الشجن من البلاء الذى جعله الله لعلى وبنيه. فعلى بن أبى طالب ـ فيما تواتر من روايات ـ رجل قد كتب عليه القتل. قال له النبى عند مرضه: «لن يموت هذا الآن. ولن

يموت حتى يملأ غيظا ولن يموت إلا مقتولا»[٥٠].

وكان يحس بقرب مصرعه فلا يتزود في أكله بغير ثلاث لقمات ويقول أحب أن يأتيني أمر ربي وأنا خميص[٥١]. وفي فجر يوم مقتله خرج فاقبل الأوز يصحن في وجهه فقال:«ذروهن فانهن النوائح». وكان يمر بملجم قاتله فيقول:

أريد حياته ويريد قتلي
عذيرك من خليك من مراد

ومشهد خروج الحسين من مكة إلى كربلاء - حيث جاءته الشهادة - يحفل صور المأساة الطاغية وطلب الموت. فهو يمضي غير حافل بنصحية الناصحين الملحين عليه بالبقاء ويقول:«إني رأيت رؤيا رأيت فيها رسول الله وأمرت فيها بأمر أنا ماض له».

ثم يأتيه فارس وهو ماض في سبيله فينعى نفسه ونفوس صحبه له[٥٢].

وتاريخ العلويين هو تاريخ طلب الشهادة والخروج لها. وخير تعبير عن مطلبهم هذا ما جاء على لسان زيد بن علي بن الحسين:

فأجبتها أن المنية منهل
لابد أن أسقى بكأس المنهل

لقد جعل الاسلام للشهادة كرامة لا تعلوها غير كرامة النبوة، بل لقد قيل أن النبي قد جمع إلى جلال النبوة كرامة الشهادة، فقد أكل عند فتح خيبر من شاة مسمومة وروى عنه في مرضه الذي مات منه: «هذا الأوان وجدت انقطاع ابهري من اكلة خيبر» [٥٣] وهو قول تدعمه الآية: «افان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم». كما قيل أن ابا بكر مات مسموما من أرز أطعمه إياه اليهود[٥٤] ومات عمر من طعنة أبي الاسود.

فها هي الشهادة تصبح مطلب النفس المؤمنة وقمة الخبرات الدينية. لقاء الله لا يتحقق إلا بقتل النفس وهلاكها.

يقول سورين كيرجارت: «ما أشد قسوة المطلق. إنه يطلب الكل. والموت هو ثمن رؤية وجة الله. فما أرهب الوقوع في يدي الإله الحي».

«الانا» في الخبرة الصوفية تخبو حتى تكاد تطفأ ولكن ذبالة منها تظل تتقد. ولكن هذه الوثبة الأخيرة في الموت المحيط تحقق وحدة يتم فيها الامتزاج الكامل بين الواعي واللاواعي وبين الانا والهو.

إقامة الأسوار:

هذه الموت الجاثم في العناقة الاهية، جعل البشر يسعون من قديم لبناء الأسوار المانعة حول الخبرة الدينية المنذرة بالهلاك.. وبذل الجهود لتحويل هذه الطاقة الرهيبة في جداول آمنة يستطيع الإنسان أن يقترب وأن يستقي دون خوف الهلاك. وهذه هي وظيفة الطقس الديني منذ أقدم العصور.

فبين الساميين القدماء كان الطقس هو التمثيل الدرامي لموت الملك أو ذبحه. وفي الصيغة البابلية للطقس كان الإله المقتول هو مردوخ الذي كان مقتله وبعثه يستغرق مراسم العام الجديد في بابل.

كما كان هناك الاحتفال الموسمي بموت تموز ونواح عشتروت عليه ثم بعثه.

ويظن ايضا أن جلجامش كان من الآلهة التي عانت هذا المصير.

وكان الملك غالبا هو الذي يمثل دور الإله المقتول في هذه الطقوس، فهو الذي يحمل عن البشر لقاء الموت وتجديد الحياة بينما البشرية تشارك في موته وتبعث معه دون خوف من اختراق الحجب ولقاء الخطر الماحق الذي يكمن خلفها.

على أن جميع هذه المحاولات سواء تمثلت في الميثولوجيا أو في الطقوس أو في التراجيديا اليونانية أو اسرار ديونيسيدس تعبير ناقص ظل يسعى نحو الكمال حتى تحقق في المسيحية.

فشخصية المسيح، عند الذين يؤمنون بها، تحمل عن البشرية حكم الموت وتحقق لهم انتصار البعث في معنى صوفي وأخلاقي على السواء.

فالمسيح بموته قد هزم الموت، وهذا هو المطلب الصوفي. كما أنه أوضح الطريق للبشر لصلب إرادتهم وذواتهم (احمل صليبك واتبعني) في معنى أخلاقي فريد يقوم على البذل والتضحية ومحق الأنا.

وهو في قيامته قد وطد أسباب الحياة وفك أسار الذين في القبور، وهذه هي خبرة «البقاء» الصوفية وفي الوقت نفسه أطلق البشر الذين آمنوا به من إسار الخوف والقلق ومنحهم إحساسا أخلاقيا عميقا بالحرية والإنعتاق.

ثم إن الحقيقة المسيحية - على الأقل عند من يؤمن بها - حقيقة تاريخية وعملية الفداء قد انفذت في نطاق الزمن ولكنها كذلك حقيقة ازلية تتجدد دائما في طقوس الكنيسة. والمسيح يجمع بين بردتيه الزمن والخلود على تناقضهما، والمسيحيون إذ يتقمصون ذات المسيح ويشاركون في سر موته وقيامته عن طريق القداس وسر التناول يقتربون من الإله الحي حتى الحدود الأخيرة للخبرة مشاركين بهذا في الالتقاء العنيف دون خشية الهلاك.

فالمسيح قد ولد في زمن اغسطس قيصر الرومان وعاش متنقلا في مدن اليهودية ثم مات وبعث في الرواية المسيحية للتاريخ وهو ايضا يموت ويبعث كلما احتفل بسر التناول على مذبح الكنيسة ثم هو يولد ويموت ويبعث في الدورة السنوية للأعياد على مدار

العام.أى أن الدراما المسيحية تتحرك فى امتدادات زمنية وخارجة عن الزمن وفى مدارات متعددة.

ونحن لا نتعرض هنا للصدق التاريخى لحياة المسيح. فليس هذا موضعه، وإنما نحن ننظر لجدلية الفداء كحقيقة سيكلوجية حية تمارسها المسيحية منذ قيامها حياة وعقيدة، لها جانب تاريخى. ولا يهم بعد إذا كانت قد حدثت فعلا أو قامت الكنيسة الأولى بإسقاطها فى الامتداد التاريخى محيطة بهذا عملية الفداء برباطات زمانية مكانية وثيقة.

إن الفكرة الرئيسية فى تعاليم بولس الرسول هى أن المسيحى يجب أن يعيش من جديد حياة المسيح بأن يسكنه داخله كمصدر للحياة الجديدة واعتزامها. لقد كان مخالفوه يقولون إن الخلاص هو الخضوع لنظام من النواهى والشرائع والنواميس التى نزلت عن طريق الوحى ومارسها السلف، أما هو فيقول «مع المسيح صلبت: لكنى أحيا، لا أنا بل المسيح يحيا فى»(٥٥) «وإنى حامل فى جسدى سمات الرب يسوع»(٥٦) «وأرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخا يا أبا الآب»(٥٧). ثم نراه يبعث إلى أصدقائه الفليبيين من سجنه فى روما يقول: «عندى أن أحيا هو أن أكون المسيح». وقد جعل المطلب الأكبر هو «الفوز بالمسيح» ومعناه إدراكه عن طريق الخبرة الداخلية ومعاناة قوة قيامته وشركة عذابه وموته.

وهذا لا يتحقق إلا إذا تحرر الانسان من إرادته الذاتية وتحول عن «الحياة» و«المصير الذاتى» وقبل المصير الكونى الشامل للمسيح، وهذا المعنى قائم فى عبارة كريشنا «ليس بالفيداس ولا بألوان التكفير ولا بالصدقات ولا بالأضاحى يمكنك أن ترانى فى هذه الصورة التى شهدتنى فيها الآن. ولكن بالولاء لى اتجلى فى هذه الصورة للذى يعمل عملى ويدركنى هدفا له، والذى يخلص لى دون أن يحمل كراهية المخلوق ـ هذا يأتى إلى»(٥٨). وعبارة المسيح: «الذى يفقد حياته من أجلى يجدها»(٥٩). والمعنى واضح وهو جوهر كل ممارسة دينية: أن يتحول الفرد عن كل تعلق بألوان قصوره الذاتى، أن يتجاوز أطماحه وأحقاده ومخاوفه وألوان القلق التى تستبد بحياته، وألا يقاوم بعد أو يخشى هلاك النفس الذى هو شرط الولادة الجديدة فى الحق والدخول فى تلك المشاركة الكاملة للوجود، عندما لا يصبح هدف الإنسان منصرفا للحياة، بل للوجود الشامل الذى يضم الحياة والموت، حين تغمر السكينة النفس ويحل الرضاء محل الطموح والسكون موضع السعى المتعثر المضطرب، ويصبح الإنسان ليس «أنا» مستعر الرغبات، بل «ذاتا» غنية لا تطلب بل تعطى وتبذل وتجدد الحياة.

وهذا الصليب الذى على المسيح أن يحياه فى معناه الأخلاقى تحياه الكنيسة كحقيقة طاغية حية، وذكرى لابد من استردادها والفوز بها دائما عن طريق التمثيل «الطقس» لمأساة الجلجثة. وهذا هو جوهر القداس وسر التناول الذى «للعهد الجديد» الذى مهر «بدمه».

وفى قداس القديس غريغوريوس الذى وضعته الكنيسة القبطية الأولى نرى كيف تصور الامه من جديد وتعاد حياتها كل يوم أحد وتتردد فى أبهاء الهيكل إرعادات الجلجثة فمن فم الكاهن ترتفع الكلمات:

«أنت عانيت مهانة الكافرين

أنت بذلت ظهرك للسياط

وخديك للطمات..

من أجلى يا سيد لم تحول

وجهك عن عار البصاق»

فيردد الشعب:

«اللهم ارحمنا ـ كيرياليسون».. ثم يقول الكاهن:

مثل حمل مساق إلى الذبح

حتى إلى الصليب أظهرت عظم اهتمامك بى

آثامى قتلتها بنزولك القبر

ثم صعدت إلى السماء

باكورة الأحياء...»

وبعد هذه الكلمات التى يقدم بها مشهد الصلب يرتفع صوت الكاهن بكلمات وضعت فى فم المسيح واستوحيت من عبارة بولس فى رسالته إلى الكورنثيين:

(لأن كل مرة تاكلون من هذا الخبز

تشربون من هذه الكأس..

وتبشرون بموتى وتعترفون بقيامتي

وتذكروننى إلى أن أجيء)

فيقول الشعب:

«بموتك يا رب نبشر

وبقيامتك المقدسة

وصعودك إلى السموات نعترف».

وهكذا نرى الحمل الذى يذهب طائعا لبذل نفسه، المسيح، يرتفع ليصبح موضوع القداس كله، ومحور كل ابتهال أوصلاة ترفعها الكنيسة إلى الخالق.

ولكن الموت هو نفسه، فى أغواره العميقة، الحياة، المسيح المصلوب هو المسيح الصاعد المظفر الذى كسر شوكة الموت، لذلك فأحزان الكنيسة هى مصدر أفراحها. الأشجان فيها مختلطة بالبهجة والحرية المجنحة.

وهكذا فبينما التناول هو لحظة التوتر الشديدة فى حياة الكنيسة

الصوفية التى «تشتهى الملائكة أن تنظر إليـهـا»، والتى تملأ نفـوس الشـعب بالخشية والرعشة، فيرتفع صوت الشمـاس فى القداس السورياني لمار يعقـوب يقـول: «فـهـا هو ذا الآن وقت الخـوف، هى الساعة الرهيبة، القوات السمـائية تقف فى فـزع تخـدمـه وهى ترتجف .. إنهـا ساعة تضـحية الفداء التى قـهرت فيـهـا الخطيئة أمـام الله. ياسدنة المعبد، فلترتجف أوصالكم فـأنتم شركـاء فى النار الحية»..نرى أن سر الموت لا يحقق اكتماله ويبلغ ذروته إلا فى القـيـامـة لأنه بدون انعكاس خبرة الخلود وتجليها فى الزمن تفقد وتضيع دون رجعة، «وإن لم يكن المسيح قد قام فـبـاطلة كرازتنا وباطل أيضا إيمانكم.. ولكن الآن قد قـام المسيح من الأمـوات وصـار باكورة الراقـدين»(٦٠) بهـذا تتم الخبرة، يكتسب الصليب معناه. ويصبح الموت وهو ليس مـجـرد ضيـاع وتبـدد للخبرة البشرية، بل إرهاف لها وبلوغ بها لمراتب لا تتاح للبشر المكبلين بقيود الزمن. ومن هنا كانت هذه الرنة الفرحة التى تتسم بهـا سيكلوجية الكنيسـة الشرقية البدائية والتى لا تزال تتردد فى أبهاء الكنيسة القبطية التى لم تحمل أبدا فى تاريخـهـا الطويل صـورة للجـحـيم وعـذابه. ذاك أن «هذا هو النصـر الذى قهر العالم ـ إيماننا»(٦١) «وافرحوا كل حين .. واشكروا فـى كل شىء»(٦٢) بل إن شـهـادة «أعمـال الرسل» والرسـالة التى حـملوها كـانت الكرازة» بقـيـامـة يسوع» فيقول بطرس فى أول عظاته عن المسيح: «الذى أقامه الله ناقضا أوجاع الموت إن لم يكن ممكنا أن يمسك منه.. ونحن جميعا شهود لذلك».

وكلمـات المسيح فى الإنجيل الرابع فى حـديثـه عن «الحـيـاة الأبدية» التى يشارك فيها كل من يؤمن بالابن ، و«الماء الحى» الذى سيهبه لأولئك الذين سيكون فيـهم «بئر من الماء تتفـجر حياة أبدية» و«خـبـز الحـيـاة» التى «من يأكل منهـا يعيش إلى الأبد» ،ووعده الذى وعد به: «السـاعـة قـادمـة، وقـد أتت حين يسـمـع الموت صوت ابن الله، والذين يسـمـعـون ستوهب لهم الحياة»وكلماته المفعمة: «أنا القيامة من الموت وأنـا الحياة» ثم الألفاظ الرهيبة التى تنبعث من سـفـر «الرؤيا»: «أنا الأول والآخر، أنا الذى يحيا ثم مات واشـهـدوا فـهـأنا حى إلى الأبد، آمين، وعندى مفاتيح الجحيم والموت». وأخيرا صـرخـة بولس المظفـرة: «الذى زرع فى الضـعف، رفع فى القـوة.. أيهـا الموت أين وخزتك؟ أيها القبر أين نصرتك؟»

فالقيامة إذن هـى الخبرة الصوفية الكبرى فى الكنيسة الشرقية. ففى ذات المسيح الذى بعث قد بعثت فعلا البشرية جـمـعـاء (ممثلة فى شـخص آدم) بعـثت الآن من الموت الذى حكم عليـهـا بـه واكـتـسـت برداء القـداسـة فـجـاء فى الاوكتيوكوس الأول: «سـقط آدم وتحطم فاقدا من قديم أمل بلوغ القداسة ولكنه الآن يرفـع ويحـاط بالقـداسـة عن طريق اتحاده بالكلمة ويفوز عن طريق العذاب بالحـصـانه من العـذاب، وعلى العـرش يمجـد كـالابن جـالسـا إلى جـوار الآب والروح».

ويكتب البطريرك أوكـتـيوكـوس إلى شـعـبـه فى الإسكندرية فى رسـالة عـيد القيامة: «إنه حقا لأمـر حـافل بالبهجة ذلك النصـر المؤزر على الموت، وهذا الخلود الذى فزنا به بجسد مولانا، فكما قـام فكذلك سـتكون قـيـامـتنا من الموت وجـسـده الذى لم يمسـسـه الفـسـاد سيصبح دون شك مصدرا لعدم تعرضنا للفساد.

ويبلغ هذاالتـأييد للصلوات المتقدة لقـيـامـة المسيح ذروته فى طقـوس عـيد القيامة حينما تتعالى الأصوات وتتجاوب ملء أروقـة الكنيـسـة بنداءات الشـوق والاستعطاف: «اصعد يا سيد» «اصعد.. اصـعـد» كـأنه صـراع مع الله. فـلابد للمـسـيح من أن يصـعـد لأنه بدون «القيامة» باطل إيماننا وباطل خـلاصنا «كما قال بولس الرسول» ثم الذروة التى تبلغـهـا توترات المراسم حـينمـا يخـرج الشـمـاس من الهـيكل ويعلن للمـلا المتـرقب: «لماذا تطلبـون الحى من بين الأمـوات» لقـد صـعـد.. اذهبـوا أبلغـوا حوارييه». ومن ذلك الإعلان خلال الأيام القليلة التـالية التى يحتفل فيـها بعيد القيامة تصبح التحية بين الناس والتهنئة هى «خـريسـتوس أناستى.. اليستوس أناستي» أى «المسيح قام.. حقا لقد قام» وفى هذا يكمن جـوهر إيمان الكنيـسـة الشرقية وتعاليمها.

فـالفناء والبقاء الذى رآه المتصوفة المسلمون كـخبرة عـميقـة لا تتاح إلا لصـفـوة المريدين لما يحيطهـا من خطر ماحق، يسرت سبله المسيحية، عن طريق شخصية المسيح «فى ذلك اليوم تعلمون أنى أنا فى أبى وأنتم فى وأنا فـيكم. الذى عنده وصـاياى ويحفظهـا هو الذى يحبنى والذى يحبنى يحبه أبى وأنا أحبه وأظهر له ذاتى وإليه نأتى وعنده نصنع منزلا»(٦٣).

وقـبل هـذا فى سـفـر يوحنا نسـمـع عبارات المسيح: «إن جسدى مـأكل حق ودمى مـشـرب حق من يأكل جـسـدى ويشرب دمى يثبت فى وأنا فيه»(٦٤).

فالاتحاد مع الله لا سبيل إليه إلا عن طريق المسـيح وطقس التناول. فـيـقـول مكاريوس المصرى: «الروح (البشرية) لا تسـتطيع وحـدها دون عـون، أن تقـهـر خيالات الشياطين ولا يجدر بها أن تفعل هذا. كل البشر يهودا كانوا أم مسيحيين يحبون الطهارة ولكنهم لا يستطيعون أن يصـبـحـوا أطـهـارا دون عـونه ذلك الذى

صلب عنا، فهو الطريق والحياة والحق والباب».

ونحن نرى فى الإسلام نكرانا رهيبا لهذه الغيبيات المسيحية. بل نرى الحرص، كل الحرص على مبدأ الموت نفسه فقد رفض موت المسيح رغم إجماع المسيحيين وإيمانهم به كجوهر الحقيقة الدينية عندهم. كما أنكر فى القصص الدينى موت شمشون(٦٥)، وقام من الناس بعد موت النبى من أنكر ومنهم عمر صفيه، وعند موت الحلاج أنكر بعض حوارييه أنه مات وقالوا بل ألقى شبهه عليهم.

ونرى هذا منعكسا كذلك فى الدورة السنوية للأعياد، فبينما حياة المسيح لا تمثل فى الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية بينما النصف الثانى يسجل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيسته من الصعود إلى الميلاد، فهى إذن دورة كاملة للحياة والموت ثم البعث، نرى الأعياد المقدسة فى الإسلام لا تشغل غير النصف الثانى من الدورة القمرية السنوية من المعراج حتى عاشوراء وإن كان مولد النبى يقع فى النصف الأول. بينما تجد عند الشيعة ـ وهم يؤمنون بأن موت الإمام يهب الخلاص، أى بسر الموت ـ تملأ أعياد الأئمة الاثنى عشر شهرا أى الدورة كلها(٦٦).

وسبب هذا أن الإسلام حرص على أن يجعل الصلة بين الله والناس لا يتوسطها شىء. كما جعل الأمة ـ أكثر من الفرد ـ وخاصة فى الآيات المدنية ـ هى موضع العناية الإلهية وموضع التاريخ الإلهى، فالله لا يكشف عن وجهه فى «الآن» فى لحظة الخبرة الصوفية أو فى لحظة الطقس الدينى، بل هو يكشف عن ذاته فى التاريخ الذى بدأ بإرهاصة الخلق وسار بدعوات الرسل ووحيهم ويبلغ قيمته وغاية توتره فى اللحظة التى اختارها وأعد لها منذ خلق آدم لنزول آخر رسالاته وأكملها على آخر أنبيائه وخاتمهم. وهذه لحظة فى عمقها وخطرها يمكن أن تمثل بخبرة الفناء أو الموت الفدائى غير أنه لاسبيل إلى استرجاعها والعالم بعدها فى انهيار يبلغ نهايته فى ظلمة روحية تنتهى بانقضاء العالم وفناء شبيه بالفناء الذى كان قبل الخلق، أى إن النهاية تشبه البدء حينما لم يكن غير وجه الله، وبعده تبعث النفوس وتقوم القيامة وتعيش البشرية فى كنف الله.

فالفناء والبقاء، الموت والقيامة، حقائق تاريخية مسقطة فى الامتداد الزمنى فى نهاية التاريخ، «وليست خبرات سيكلوجية صوفية.

ثم إن الإسلام يستند فى جوهره إلى المبدأ المذكر للعقل الواعى مما حدا به لأنه يستنكر كل اللاعقليات المقترنة بعبادة الأمهات وطقوسها الغريبة.

ورغم هذا فقد نشأ فى الإسلام على مدى الأيام دعوات تستهدف إقامة الوساطة بين الله والبشر.

كان أول النظر فى الوساطة مقترنا بالتأمل فى وظيفة الإمام. فمنذ أبى بكر الصديق والقول يتردد فى معانى الحق الإلهى للإمامة. فعن أبى بكر رضى الله عنه «سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « السلطان ظل الله فى الأرض فمن أكرمه أكرم الله، ومن أهانه أهان الله» وقوله: «ولا تسبوا السلطان فإنه فىء الله فى أرضه»،» وقال: «السلطان ظل الله ورمحه فى الأرض» والطاعة المطلقة للسلطان واجبة لأن مخالفته نقض للجماعة التى جعل لها أكبر مقام فى الإسلام.

«من خرج من الطاعة وفارق الجماعة ثم مات، مات ميتة جاهلية» وحديث آخر «من رأى من أمير ما يكرهه فليصبر فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبرا إلا مات ميتة جاهلية».

وكتب الحسن بن أبى الحسن البصرى إلى عمر بن عبد العزيز: «.... والإمام العادل يا أمير المؤمنين هو القائم بين الله وبين عباده، يسمع كلام الله ويسمعهم وينظر إلى الله ويريهم، وينقاد لله ويقودهم».

على أنها وساطة ـ عند أهل السنة ـ قاصرة على أمور الشرع والحكم «من إقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق..».

ولكنها أصبحت عند الشيعة وساطة شبيهة بوساطة المسيح فمن غلاتهم من قال بأن «نسبة الإمام إلى الله كنسبة المسيح إليه، وقالوا إن اللاهوت اتحد بالناسوت فى الإمام وأن النبوة والرسالة لا تنقطع أبدا فمن اتحد به اللاهوت فهو نبى.(٦٧)

فجعل الشيعة للأئمة مقاما فوق الطبيعة الإنسانية ومكانة فى العالم العلوى وانتظم النبى باعتباره جد البيت فى هذا الوجود السابق، وفى تفسير العسكرى(٦٨)، أن الله حين خلق آدم وضع فى ظهره محمدا وعليا وفاطمة وابنيهما على صورة جواهر منيرة أرسلت نورها فى جميع أنحاء العالمين وقد كان سجود الملائكة لها واستكبر إبليس. ولما رفع آدم بصره إلى ذروة العرش رأى منطبعة على صفحته صور أنوار أشباح محمد وبقية أفراد أهل البيت.

والقول بالوجود السابق للنبى يرتكز إلى أحاديث ترددت هى «كنت نبيا وآدم بين الطين والماء» و«أنى عبد الله وخاتم النبيين وأن آدم لمنجدل فى طينته» وكذلك « كنت أول الناس فى الخلق وآخرهم فى

البعث، انتهى إلى القول بتوارث جوهر النبى النورانى جيلا بعد جيل، كان هذا الجوهر أولا فى جبهة آدم وانتقل على توالى العصور مارا بأجداد النبى حتى وصل إليه وتجلى فيه نهائيا. وهذا الجوهر هو الدرة البيضاء،وأصلها قبضة من الموضع الذى أصبح قبرا للنبى عجنت بماء التنسيم ورعرعت حتى صارت الدرة ثم غمست فى أنهار الجنة كلها، فلما انتفضت خشية من نظرة الحق قطر منها مائة الف قطرة وأربعة وعشرون الف قطرة فخلق الله من كل قطرة نبيا. وقد عجنت بطينة آدم فصارت الجوهر الذى أضاء فى جبهته. والدرة البيضاء هى العقل الأول الذى بشرت به الأفلاطونية الجديدة، فالنبى إذن هو العقل الأول وهو الكلمة(٦٩).

وقد بلغ هذا الوجود السابق للنبى أقصاه فى القول بأنه هو كل التجليات التى تمثلت فيها الروح القدسية. فليس فى الواقع سوى رسول واحد بعث إلى العالمين فى أزمنة مختلفة وفى مظاهر جسمانية متباينة. وهو رأى قال به أيضا الغنوصيون المسيحيون مثل القديس كليمانس فى «المواعظ» فى عبارته «ليس ثمة غير نبى صادق واحد هو إنسان خلقه الله وزوده بروح القدس يمر خلال عصور العالم منذ البدء بأسماء وصور متغيرة حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية بعد انقضاء الأعصر التى حددت كى يؤدى الرسالة التى أخذ على عاتقه أداها.(٧٠) وهى نظرية وضحت فيما بعد ذلك فى ادعاءات المقنع الدجال بهاء الله ودعوى الإسماعيلية بأن العقل اللدنى يتجلى فى أدوار على صورة الناطق. وهذه جميعا محاولات لتزويد كل عصر وكل جيل بواسطة يقف بين الناس والله ويشارك فى الطبيعتين الإلهية والبشرية وقد وكل إليه تعليم الجماعة وتوجيهها والشفاعة لها عند الله.

لذلك نرى الحقيقة المحمدية تصبح عند ابن عربى صلة الوصل بين الله والناس والعماد الذى قامت عليه قبة الوجود والمهيمن على جميع الخلائق(٧١). ويصبح هو البرزخ بين الذات الأحدية وبين سائر الموجودات(٧٢).

وفى تأملات الإمامية نشأ القول «بالعين» الذى هو آدم فى مسألة السجود. وعلى فى غدير خم وتصوره متربعا فى الوسط ساكتا صامتا، ولذلك سمى «بالصامت»، مستورا عتيدا مثل أمر الله. وهو يهيمن على الكون، على هيئة شخص واحد غالبا وأحيانا على هيئة خماسى (خماسى المباهلة المؤلف من محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين) وهو «المعنى» الذى يضعه الله فى مركز الجماعة والحجاب المستور الذى يكشف عن حضرة خفية، وهو الجذر الدائم لرسالة الإمامة، وأصلها الإلهى الخالد للمسلم إذا أراد الموت على دين الإسلام الصحيح أن يسعى للتعرف على إمام زمانه الذى تجسد فيه المعنى الإلهى وأن يعترف به وأن يحبه فى تجليات ظهوره المتواترة التى تحدث دويا بعودة الهلال، أو كما أطلق عليها «عودة العرجون»(٧٣).

وفكرة الشفاعة رغم غرابتها عن الإسلام أصبحت تمثل عند الشيعة مقاما رفيعا. وأصبح أهل البيت بما تحملوه من عذابات وألوان الحرمان والموت العنيف أهلا لأن يقفوا أمام الله يطلبون المغفرة والرضوان لشيعتهم.

وفى المسرحية التى تمثل فى عاشوراء عن عذاب الحسين واستشهاده يتضح مدى تغلغل هذه الفكرة فى المخيلة الشعبية للشيعة. نرى البشرية تقف على أطراف أصابعها تنتظر منذ القدم المأساة التى ستمثل فى كربلاء والمغفرة من الذنوب التى ستحملها. فيعقوب يتأسى ويبكى على ابنه يوسف عندما يلقى إليه قميصه الملطخ بالدم ولكنه يتعزى لأن آلام يوسف وعذابه لا تقاس بما كتب على الحسين. ثم يأتى جبريل للنبى يطلب إليه أن يهب الموت ابنه إبراهيم أو حفيده الحسين ولكن النبى يريد أن يستبقى الحسين ليوم كربلاء فيقدم مهجته للموت، ويقول مخاطبا جبريل: «ما أبهى الحسين. وما أعظم قدره، طوبى للذى يحزن على الحسين وما أشد بهجة ذاك الذى يبكى عليه»(٧٤).

وفى مشهد آخر نرى تجدد الأحزان المسيحية فيقول النبى «أى ربى يا مانح العطايا أيها الأبدى المتعال الوهاب لكرامة على مختارك وفاطمة البتول اقبل دعائى فى أن تفرح روحى بنعمتك وتهب مغفرتك لأمتى».

ثم يتحول إلى فاطمة فيقول «لا تحزنى يا أيتها النجمة المتألقة فى فلك الفضيلة، عبيد الله الصالحين يعانون العذاب والمشقة رغم فيض النعمة الذى وجدوه فى عينى الله. فأنت عند الله مريم هذه الأمة وسيمنحك الخالق الصبر...»(٧٥).

وفى المشهد الرابع يرتفع على كالمخلص ويصبح موته حياة لجميع الذين هزمهم الموت.

فيقول جبريل مخاطبا النبى:«على هو منقذ جميع الذين يموتون وهو الذى يهب النجاة للناس من غصص الموت المريرة، ولا يستطيع عزرائيل أن يستلب روحا دون أمر منه، والذى يسلم الروح وهو يقدس على سيجد نفسه يوم الحساب ورأسه مسندة إلى نحور حوريات الجنة.

وقصة هذا المشهد الوجدانى المثير أن جارية جعلت رأس على مهرا لها،

فذهب الفتى المفتون بها إلى على يريد قتله، فيأتى له على يهبه حياته طائعا» من أجل قبس الحب الذى فى داخله» ثم يقول: «أيها الفتى لا تبتئس، أنا على، أمير المؤمنين: إنى أهب رأسى فى سبيل الله. وأضع رقبتى عند حد السيف لأجله. أطح برأسى، الآن، وانفذ خطاك وحقق ما جئت لأجله»(٧٦).

وفى عبارة توضع فى فم النبى وهو يحتضر فى الفصل الخامس نرى المقام الرفيع الذى جعلته الشيعة لعلى:

«.. اتبعوا ملك الدين وخليفة نبيكم وخليل الله وقمر الجنة، على. فجميع الخلق فى الإسار سوى على فهو وحده الحر، وجميع البشرية غارقة فى النوم وعلى وحده الصاحى اليقظ»(٧٧).

ثم يقول مخاطبا عليا: «بعد موتى يا على عليك أن ترضى طائعا لأن تمزق أوراق وردتك وأن تطاح رأسك حتى تصبح شهادتك وسيلة خلاص أمتى رافعة إياك لوظيفة الشفاعة لهم»(٧٨).

ثم يقول مخاطبا الحسن: «فلتعلم أيها الحسن أن أمتى بعد موتى ستجرعك السم. فهل أنت على استعداد لهذا العذاب الرهيب؟ هل أنت راض أن ترى أحشاءك تخرج من فمك؟».

فيجيب الحسن: «إنى راض يا نبى الله من أجل أمتى الآثمة، راض حتى أن يمزق فؤادى».

ثم يقول النبى مخاطبا الحسين: «أى حسين، إن عينيك لتقطران دما اقبل يا ابن ابنتى فقصتك طويلة، اقبل إلى فأنت حقا ابنى وإن سكان العالمين من البشر والجن قد غرقوا فى الخطيئة وليس لهم سوى واحد هو الحسين لينقذهم.(٧٩)

وفى المشهد الخاص باستشهاد على نرى ما ردده الصوفية من اقتران المعنى العميق للعشق بالموت، فعلى أصغر شبيه البدر وبلبل بستان الورد ويوسف الحسن «الذى لم يجلس بعد مع عروسه على عرش سعادة الزواج ولم يخضب يديه بالحناء»يريد أن يصير زواجه فى الأروقة العذبة للقبر وأن يخضب يديه ورجليه بالدم». فهو العاشق والعريس وقد بذل نفسه عن معشوقته ليصبح كفارة وهديا فى طريق العشق.(٨٠).

وهكذا نرى مرة ثانية طريق الأحزان والعذابات والموت هو طريق الخلاص ومغفرة الخطايا والاقتراب من النار الإلهية. ونحن وإن كنا لا نرى فكرة البعث واضحة كما فى المسيحية إلا أن فى فكرة قيام إمام فى كل جيل يحل فيه القبس الإلهى فيه معنى البقاء المستمر والانتصار على الموت، بل هناك أيضا مفهوم الاختفاء. فالإمام الحادى عشر لم يمت بل احتجب فى مكان خفى لا يراه الناس وسيظهر فى آخر الزمان إماما مهديا يحرر العالم ويطهره من المفاسد والشرور. وهذا الاعتقاد فى الإمام الخفى يسود جميع فروع الشيعة فيعتقد كل فرع منها بخلوده وعودته إلى الظهور فى المستقبل مهديا يختم سلسلة الأئمة من آدم حتى على ومن على لأبنائه حتى الامام الحادى عشر.

ومحمد بن الحنفية هذا عنده رضوى بين أسد ونمر يحفظانه، وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل وذلك حتى يأذن الله له بالخروج.

الشوق إلى اقتحام الأسوار:

ورغم أن المسيحية جعلت الاقتراب إلى الله والاتحاد به لا سبيل إليه إلا عن طريق المسيح وصليبه فإن من المسيحيين من استبد به الشوق إلى الخبرة الأولى الصافية وإلى لقاء مباشر مع النار الإلهية.

وفى كتاب الهيروثيوس المنسوب إلى متصوف من حران اسمه بارسوديلى، حديث عن السلم الصوفى الذى ترقى درجاته الروح فى عودتها إلى موئلها العظيم. والروح فى صعودها هذا السلم وبعد أن تطهر ذاتها من جميع «المبادئ المتنازعة» تصل المكان المقدس للصليب حيث تعانى العذاب الذى تعذبه المسيح. وفى درجة أعلى تبلغ النبوة الكاملة التى تعمد فيها الروح بالنار. وآخر الدرجات درجة يجتاز فيها الصوفى المسيح ويقيم علاقة مباشرة مع الله ويقول: «وثمت خبرة تالية يمتص فيها الجوهر المضىء الروح التى تبلغ حدا لا تميز فيه بين الذات والهو. وفى هذه المرحلة يسيطر الصمت والأسرار ، والهدوء الصوفى وتفهم الروح دون علم ودون كلمات»(٨١).

وفى هذا الاقتراب من الله نرى الصوفى فى آخر مراحل حجته، بعد أن مارس الخبرة عن طريق المسيح يسعى لأن يحقق خبرة مباشرة لا يحجبها محضر المسيح ووجوده الطاغى، فيقف على الأرض المهلكة نفسها التى وقف عليها متصوفة الإسلام. وفى ديونسيس الأريوباجيتى الذى أذاع ووطد تعاليم الهيروثيوس نرى أنفسنا ونحن نجابه لا الإله الأب الذى كشف عنه المسيح بل «المطلق» الذى تحدثت عنه الأفلاطونية الجديدة والذى لم يعلن عن نفسه قط، بل استتر بحجبه الكثيرة عن البشر. لقد انتقلنا من مفهوم بولس لإله مستعلن يحيا فيه الإنسان ويسعى ويموت ويبعث إلى صوفية تقوم على صدور عن المركز الخفى المستور للوجود والشامل الحى.

ومن الخبرات المزلزلة فى هذا السبيل ما صدر عن أحد متصوفى الغرب، القديس سيميون الصغير (٩٤٩ ـ ١٠٢٢) الذى قال: «شاهدته فى بيتى وقد ظهر فجأة بين جميع الأشياء المألوفة وأصبح على نحو لاينطق به متحدا أو مختلطا بى ووثب فوقى دون

أن يكون بيننا شيء مثل النار للحديد ومثل النار للزجاج. وأحالني إلى شيء يشبه النار ويشبه النور. وأصبحت ذلك الذي شاهدته قبل ورمقته من بعيد. إنى لست أعرف كيف أروى لك هذه المعجزة.. أنا إنسان بالطبيعة وإله بنعمة الله».

وفى إنجيل حوا الأبوكريفى رؤيا مماثلة: «وقفت على جبل عال وشاهدت رجلا ضخم البنيان وآخر قزما وسمعت ما يشبه قصف الرعد فاقتربت لا شهد وتكلم الله قائلا: أنا أنت، وأنت أنا، وأينما ذهبت فأنا هناك أنا موزع فى كل شيء ومتى شئت جمعتنى ومتى جمعتنى فقد جمعت نفسك «ان الاثنين، المحب والمحبوب، الإنسان والله قد أصبحا وجهين لحقيقة واحدة». ومن المتصوفة المحدثين الذين سعوا لاقتناص الخبرة المباشرة مايستر إيكهارت الكاهن الألمانى الذى عاش فى القرن الرابع عشر، فقد فرق بين الله الذى هو طبيعة قدسية كشفت عن نفسها فى لباس ذاتى هو المسيح. وما أطلق عليه اسم «الطبيعة الإلهية» الذى هو «كلمة خفية مجهولة ولا مجال لمعرفتها»(٨٢).

والصوفية عند إيكهارت هى السبيل الذى به تحرر الروح نفسها من الحواس ومن الوعى السفلى وترتفع إلى خبرة مباشرة «للطبيعة الإلهية» غير المميزة والتى لا اسم لها. وهذا لا يتحقق عنده إلا بولادة قدسية (الموت - الولادة) تستطيع بها الروح أن ترتفع إلى الكشف الصوفى الذى هو فرق الفهم والذى هو اتحاد. خارج نطاق الذات والموضوع، وفى «الآن» الذى لا يزال والذى فيه تجتمع جميع الأشياء «الله يولد ابنه فى ذاته وفى».(٨٣)

«أنا مثل واحد معه فيصنعنى كما لو لم أنفصل عنه والروح القدس تنبع منى كما تنبع من الله لأنى أنا هو الله. ثم: «حينما أحقق بركة الاتحاد حينذاك تصبح جميع الأشياء فى وفى الله، وحينما أصبح هناك يصبح الله وحينما يكون الله أكون أنا»(٨٤).

فإيكهارت يعبر أسوار المسيح ليبلغ الخبرة الأولى المباشرة حيث الاتحاد معه يولد الابن وتصدر الروح القدس. ولقد جاء الحكم البابوى ضد إيكهارت وهو يحمل المعنى نفسه الذى كان يوجه ضد متصوفة المسلمين: «لقد أراد أن يعرف أكثر مما يحق له».

* * *

إن الرموز والأسماء هى وسائل لبلوغ الحقيقة. ولا يجب أن نخطئها فنحسبها هى غاية الاتصال وهدفه. فذاتية الله أو ذواته المتعددة - سواء تلت فى صورة المتعدد أو الثالوث أو الواحد، بالصور أو اللفظ، على نحو تاريخى أو رمزى - ليست هى المبتغى أو الهدف الأخير. إن المشكلة عند اللاهوتى هى أن يحجب الحقيقة بالاسم أو بالرمز، والصوفى أن يشير ويومئ ويوحى. فيقول توما الأكوينى: «إننا نعرف الله حقا حين نؤمن بأنه فوق كل ما يستطيع الإنسان أن يتصوره عن الله»(٨٥). وفى القرآن «ليس كمثله شيء» بينما يرى الحلاج حكمة قيام الاسم حاجبا بين الإنسان وإدراك الله فيقول فى كتاب الطواسين: «حجبهم بالاسم فعاشوا لو أبرز لهم علوم القدرة لطاشوا لو كشف لهم عن الحقيقة لماتوا».

إن الاشكال والمفاهيم التى يدركها الفهم ويحدسها الذهن البشرى لا تتضمن الحقيقة المطلقة بل هى عاجزة أصلا عن أن تحيط بها، ولكنها تشير وتوحى وتومئ إلى ما وراء، ووراء الوراء فى المجالات القصية، وهكذا بينما حجب المسيح أو الحقيقة المحمدية أو «العين» النار الآكلة المتصاعدة من مركز الوجود، نرى الإنسان لا يفتأ يتصاعد ببصره يريد الوثبة الجامحة خلف الأسوار ووراء الحجب. الأساطير والشعائر والبناء الدينى. يرشد ويأخذ باليد حتى يبلغ الباب الضيق ثم تنحسر كل وساطة، جميع الأشكال والصور تتراجع ولا يبقى سوى الفراغ، وجود قائم عبر حجب المعقول والمنطقى، فراغ فوق بعضه يلقى الإنسان نفسه فى خضمه وحيدا فيضيع ويختفى بين أنوائه ومتلاطم موجه. وهل من عودة؟ نعم إن تداركته الرحمة ولكنه إن عاد يعود وقد استبد به الشوق لا يرى مشهدا من مشاهد الجمال إلا ألمت به التباريح وجارت نفسه تطلب ما لا سبيل إليه.

الله، إذن، أو الآلهة: واحد أو اثنين أو ثلاثة أو عديدون تمتلئ بهم مفاوز اللاوعى - هذه وسائل ميسرة ومفاهيم من طبيعة الأسماء والأشكال، نسيج من نسيج العقل وبعض منطقه، ولكن الحقيقة خلفها، حقيقة كاملة رهيبة لوجود لا يمسه العقل ولا يرقى إلى عتباته، هى رموز تحرك العقل وتوقظه من سباته ولكن لابد من تجاوزها للقاء العظيم، للعناقة الكبرى مع الخلود المستتر بأطراف نفسه: الخفى عن كل عين وفهم.

النقطة الثابتة من العالم الدوار:

خرج الأمير الفتى جواتاما سكيامونا من قصر أبيه الملك مستترا بالليل، ممتطيا فرسه الملكى كانثاكا، واجتاز الباب المحروس دون أن تلحظه عين. وسار فى الظلمة تحف به أنوار ستين ألف روح قدسية وعبر نهرا يحيطه الجلال، ثم أطاح بضربة واحدة من سيفه بخصلات شعره الملكى وارتدى لباس الرهبان ومضى فى الأرض يسأل الناس.

وفى هذه السنين من الضرب فى الأرض على غير هدى حلق إلى المرتبة الثامنة من مراتب التأمل ثم عكف إلى دير واشتبك بقواه ست سنوات أخر فى الصراع الأكبر بالغا من الزهادة اقصاها ثم غفى فيما يشبه الموت ولكنه لم يلبث أن افاق فعاد ثانية إلى حياة أقل عنفا هى حياة الزاهد السائح.

وفى يوم وهو جالس تحت شجرة يتأمل الجانب الشرقى للعالم وإذ الشجرة تشرق بباهر أنواره، وإذ بفتاة اسمها سوجاتا تقبل عليه وتضع بين يديه أرز اللبن فى وعاء ذهبى. وحينما القى بالوعاء الفارغ فى النهر طفا هذا صاعدا. فقام وسار فى طريق تخشى الآلهة السير فيه، وجاءت الحياة والطيور والأرواح القدسية التى تسكن الغابات والحقول وسجدت أمامه حاملة الرياحين والطيوب السمائية بينما الجوقات العلوية تسكب الموسيقى فى الاسماع، فامتلات العوالم العشرة آلاف بالأفاوية وأكاليل الزهر وصيحات الفرح لأنه كان قد أخذ سبيله إلى شجرة المعرفة العظمى، شجرة بو، التى كان عليه أن ينقذ فى فيئها العالم(٨٥).

وقد أجلس نفسه، فى عزيمة صادقة، تحت شجرة البو فى النقطة الثابتة، فاقترب منه على الفور كاماراا إله الحب والموت.

وقد ظهر هذا الإله الرهيب راكبا فيلا وحاملا السلاح فى أيديه الألف، وكان يحيط به جيشه ممتدا اثنى عشر فرسخا أمامه واثنا عشر فرسخا إلى يمينه واثنى عشر فرسخا إلى شماله وخلفه وحتى مشارف العالم. فولت الآلهة سدنة الأرض الأدبار ولكن جواتاما ظل تحت الشجرة ثابتا. عند ذاك هاجمه الإله وقد عزم على أن يحطم تركيز ذهنه.

فانقض عليه بالعواصف والصخور والبرق واللهب والنبال المشتعلة والحراب الحادة والرماد الملتهب والرمال المتاججة والظلمات فوق بعضها: ولكن جميع رماحه استحالت أزهارا سمائية وطيوبا بمقدرة كمالات جواتاما العشرة. عند ذاك أتى مارا ببناته: الشهوة والرغبة والمشيئة، وقد حفت بهن جواريهن الفاتنات ولكن ذهن المخلوق العظيم ظل دون تحول.

وأخيرا تحدى الإله حقه فى الجلوس على النقطة الثابتة وقذفه برمحه المرهف الطرف وأمر الجيش أن يقذفه بحجارة الجبل، ولكن جواتاما حرك يده لتلمس الأرض بإصبعه آمرا آلهة الأرض أن تشهد بحقه فى أن يجلس حيثما شاء. فشهدت تلك بإرعادات مائة، ثم الف ثم مائة الف حتى اكب فيل العدو على ركبتيه جاثيا لجواتاما. وتفرق شمل الجيش ونثرت آلهة الأرض جميعا اكاليل الزهر. وقد حقق جواتاما بإحرازه هذا النصر الأول فى الهزيع الأول من الليل المعرفة بحيواته السابقة، وفى الهزيع الثانى العين القدسية للرؤيا المحيطة بكل شىء وفى الهزيع الأخير ادرك سلسلة السببية وعند مشرق النهار اختبر المعرفة الكاملة.

عند ذاك جلس جواتاما الذى أصبح الآن بوذا سبعة أيام دون حركة فى نعيم وغبطة، وتحول سبعة أيام عن موضعه وشاهد النقطة التى تلقى فيها المعرفة، وسبعة ايام أخذ يذرع فيها الطريق من نقطة الجلوس إلى نقطة الوقوف، وسبعة أيام سكن فى فسطاط شيدته له الآلهة، مستعرضا عقيدة السببية والانعتاق، وسبعة ايام جلس تحت الشجرة حيث وضعت الفتاة سوجاتا بين يديه ارز اللبن فى وعاء ذهبى وأخذ يتأمل عقيدة النيرفانا (الفناء الكامل) ثم تحول إلى شجرة أخرى فقامت عاصفة هوجاء مدى سبعة أيام. ولكن ملك الأفاعى انساب من بين الجذور وحمى البوذا بغمائته المنتشرة، وأخيرا جلس البوذا سبعة ايام تحت الشجرة الرابعة يتمتع بعذوبة الانطلاق. عند ذاك أحس بالشك فى استطاعته أن يبلغ رسالته للناس. ورأى أن يحفظ حكمته لنفسه. ولكن الاله براهما هبط من السمت وتوسل إليه أن يصبح معلم الآلهة والناس. فاخذ البوذا يعلن السبيل وعاد إلى مدن الناس حيث تنقل بين البشر يلقنهم المعرفة الفائقة التى للطريق.

هذا هو الإنسان الكامل الذى خرج من ظلال الموت ومن رهبة الالتقاء القاتل مع الإله الأب والنبع الحى الفوار للوجود، مشاركا فى كل شىء، جامعا لحياة الآلهة والضوارى والشجر، متحررا من أصفاد الحزن محتويا الألم واللذة، دون أن يمسا صفاء نفسه المطلق، متجاوزا أسوار الشريعة المانعة، ممسكا فى يده بزهرة اللوتس مثل البورهيساتفا.

هذا هو الإنسان الكامل الذى هزم الأضداد جامعا بين أطرافها، بين المعنى المذكر والمعنى المؤنث، الزمن والخلود، كوجهين لخبرة واحدة: درة الأزل التى تحتويها زهرة لوتس الموت والحياة.

«هلم نرجع إلى الرب لأنه هو افترس فيبرأ جرحنا، مزق فيجبرنا، يحبنا بعد يومين، فى اليوم الثالث يقيمنا فنحيا أمامه، لنعرف، فلنتتبع لنعرف الرب، خروجه يقين كالفجر، يأتى إلينا كالمطر، كمطر متأخر يسقى الأرض(٨٦)»..

الذين يعرفون ويدركون أن الخالد يحيا فيهم وأنهم هم وجميع الأشياء يسكنون فى الخالد، قد أصبحوا هم حقيقة شركاء فى الخلود، وفى لوحات المشاهد التاوية فى الصين واليابان تلمس السعى للتعبير الفنى عن جلال

هذه الحالة الأرضية: بساتين تنتشر فيها باسقات الصفصاف وأشجار الفاكهة والخيزران وجبال قدسية يغشاها الضباب الرقيق وقد جاورت الأفلاك السمائية فى وسطها الحيوانات الطيبة: العنقاء والحريش(٨٧) ووحيد القرن، والسلحفاة والتنين وحكماء بوجوه جعدة وأرواح خالدة الشباب يتأملون بين القمم أو يركبون حيوانات رمزية غريبة يخوضون بها الأمداد التى لا ترتد أو يتحدثون فى بهجة وهم يرتشفون الشاى على أنغام مزمار لان تسيناى هو ومراسم الشاى فى اليابان فيها كذلك السعى لاقتناص هذه اللحظة. فمشرب الشاى يسمى «بموطن الخيال» ويقام من بناء رقيق حتى يحتوى لحظة الإلهام الشعرى، ويطلق عليه كذلك «موطن الفراغ» لخلوه من ألوان الزخرفة والتزاويق باستثناء صورة واحدة أو باقة من زهور. ويطلق عليه كذلك «موطن غير المتناسق» لأن غير المتناسق يوحى بالحركة، والذى ترك عمدا دون إتمام يحدث فراغا تستطيع مخيلة المشاهد أن تتدفق فيه.

والزائر يقترب من طريق البستان وعليه أن ينحنى فى الباب الخفيض وأن يخشع أمام الصورة أو باقة الأزهار، وأمام الإبريق الفائر ثم يجلس على الأرض. الشىء البالغ البساطة وقد أحاطته البساطة المقصودة لمشرب الشاى يتألق فى جمال ساحر وفى صمت يتضمن سر الوجود البشرى. وعلى كل زائر أن يكمل الخبرة فى علاقتها به متأملا العالم فى صورته الصغرى وممارسا الإحساس الخفى بزمالة الخالدين.

وهذه هى ثالث معجزات البودهساتانا التى يرمز فيها الازدواج الجنسى (اجتماع الذكر والمؤنث فى كائن واحد) إلى التقاء طرفى الزمان والأبدية. وبلوغ أقصى درجات الارتفاع التى تنهار فيها أسوار النقائض. يدخل المريد إلى حضرة الله وتتألق الدرة من بين أوراق فى اللوتس. ■

الهوامش:

١ ـ صعود جبل الكرمل.

٢ ـ الرسالة الرابعة للقشيري.

٣ ـ سيرة ابن هشام ص ٨٤٩.

٤ ـ سيرة ابن هشام ص ٦١٦.

٥ ـ Weigall 87 The life and Times of Akhnaton.

٦ ـ سورة الرعد الآية ١٠.

٧ ـ سورة البقرة الآية ٢٥٦.

٨ ـ سورة البقرة الآية ١٩.

٩ ـ سورة يوسف الآية ٣٩.

١٠ ـ سورة الحشر الآية ٢٣.

١١ ـ سورة الحشر الآية ٢٤ وما بعدها.

١٢ ـ سورة العنكبوت الآية ١٨.

١٣ ـ سورة البروج الآية ١٣.

١٤ ـ سورة الحجر الآية ٢٣.

١٥ ـ سورة الحشر الآية ٢٣.

١٦ ـ شرح السيد على المواقف ص ٥٤، استانبول.

١٧ ـ الملل والنحل ص ٣٩.

١٨ ـ الإشارات: ص ١٥١.

١٩ ـ قوت القلوب. جـ ٢ ص ١٣٩.

٢٠ ـ سورة البقرة الآية ١٣٨ وغيرها.

٢١ ـ سورة هود الآية ٩٢.

٢٢ ـ سورة البقرة الآية ٣٥ وغيرها.

٢٣ ـ سورة الأنفاق الآية ٢٤.

٢٤ ـ Lanauer, Meister Eckart p, 96.

٢٥ ـ المكى: قوت القلوب جـ ١ ص ٢٧.

٢٦ ـ عبد الرحمن بدوى شخصيات قلقة ص ١١٥.

٢٧ ـ قوت القلوب: جـ ٢ ص ١٣٨.

٢٨ ـ تذكرة الأولياء: جـ ١ ص ٦٧.

٢٩ ـ قوت القلوب: جـ ٣ ص ٨٣.

٣٠ ـ الفلكى ـ مناقب العارفين: ص ١٤٤.

٣١ ـ جامى: نفحات الأنس: ص٦٦.

٣٢ ـ البقلى: شطحيات.

٣٣ ـ اخبار الحلاج: ص ٣٨.

٣٤ ـ Gordon: Religion And sex p. 50.

٣٥ ـ اللمع: ص ٤٠.

٣٦ ـ اللمع: ص ٣١، ٣٢.

٣٧ ـ الرسالة: ص ١٤.

٣٨ ـ Rufusdones: studies in Mythical Religion. p. 40.

٣٩ ـ مواقع النجوم ص ٢٩ ـ ٣٠.

٤٠ ـ الكامل لابن الأثير جـ ١ ص ١٣٢ وغيرها.

٤١ ـ قوت القلوب جـ ٣ ص ٧٥.

٤٢ ـ Origen: Exnortation to Martyrdom.

٤٣ ـ Alexandrian Christianity ed. by olton and chadwik p. 413.

٤٤ ـ AD. Rom C.Vi Martyriam poly Carpi c. xiv.

٤٥ ـ قوت القلوب جـ ٣ ص ٧٥.

٤٦ ـ الكامل لابن الأثير جـ ١ ص ١٠٨.

٤٧ ـ الكامل لابن الأثير جـ ٣ ص ١٤٦.

٤٨ ـ الكامل لابن الأثير جـ٣ ص ١٢٤.

٤٩ ـ الكامل لابن الأثير جـ١ ص ٣٣٣.

٥٠ ـ الكامل لابن الأثير جـ١ ص ١٩٤.

٥١ ـ الكامل لابن الأثير جـ١ ص ١٩٥.

٥٢ ـ الكامل لابن الأثير جـ٤ ص٢٨٢.

٥٣ ـ الكامل لابن الأثير جـ٢ ص ١٥٠.

٥٤ ـ الكامل لابن الأثير جـ٢ ص ٢٨٧.

٥٥ ـ غلاطية: ٢: ٢٢٠.

٥٦ ـ المصدر السابق ٦: ١٧.

٥٧ ـ المصدر السابق ٤: ٦.

٥٨ ـ Bhagaved citaii 50- 55.

٥٩ ـ متى ١٦: ٢٥.

٦٠ـ كور (١، ١٥، ١٤، ٢٠).

٦١ ـ يوحنا الأولى: ٥: ٤.

٦٢ ـ تسالونيكي: ١ ـ ٥: ٦ ـ ١٨.

٦٣ ـ يوحنا ١٤: ٢٠ ـ ٢٣.

٦٤ ـ يوحنا ٦: ١٥.

٦٥ ـ كتاب البدء والتاريخ جـ٣ ص ١٣٧.

٦٦ ـ لوى ماسنيون: المنحنى الشخصى للحلاج: ترجمة عبد الرحمن بدوى ص ٦٣.

٦٧ ـ الشهرستانى جـ١ ص ٣٦٢.

٦٨ ـ العسكرى: تفسير ص ٨٨.

٦٩ ـ إن رفض المتصوفة لمبدأ الوساطة جملة، جعل أحد شعرائهم وهو إبراهيم الدسوقى يرى أنه هو أيضا كان على الدرة البيضاء سابحا فى البخار الزاخرات قبل الخلق:

على الدرة البيضاء كان اجتماعنا.

ومن قبل الخلق والعرش قد كنا

تركنا البحار الزاخرات وراءنا

خمن اين تدرى الناس اين توجهنا.

٧٠ ـ العناصر الافلاطونية المحدثة فى الحديث لاجناس جولد تسيرت: عبد الرحمن بدوى.

٧١ ـ الفتوحات المكية جـ٢ ص ٩٧.

٧٢ ـ شرح القاشانى على النصوص ص ٢٦٦، ٢٦٧.

٧٣ ـ شرح القاشانى على النصوص ص ٢٦٦، ٢٦٧.

٧٤ ـ سليمان الفارسى والبواكير الروحية للإسلام فى إيران للوى ماسينون ترجمة عبد الرحمن بدوى.

٧٥ ـ The mirade play of Hassan and Hussain by lewies pelly 1879. الجزء الأول ص ٢٣.

٧٦ ـ المؤلف السابق جـ١ ص ٧٥.

٧٧ ـ المؤلف السابق جـ١ ص ٦٨ ـ ٦٩.

٧٨ ـ المؤلف السابق جـ١ ص ٧٦.

٧٩ ـ المؤلف السابق جـ١ ص٨٧.

٨٠ ـ المؤلف السابق جـ١ ٨٨.

٨١ ـ المؤلف السابق جـ١ ص ٢٩٩.

٨٢ ـ Rufus jones: studies in Mythical relgion.

٨٣ ـ Pfeifer, Meister Eckhart p. 55.

٨٤ ـ Pfeifer. Meister Eckhart p. 32

٨٥ ـ Summa contra centiles v. 3.

٨٦ ـ إن لحظة الجلوس تحت الشجرة على النقطة الثابتة هى أهم لحظات الميثولوجيا الهندية وهى تعادل لحظة الصليب فى المسيحية فالبوذا تحت شجرة البو (شجرة المعرفة) والمسيح على شجرة الصليب (شجرة الخلاص) .. يمثل كلاهما صورة قديمة واحدة هى صورة مخلص العالم. والنقطة الثابته تناظر جبل الجلجثة والكعبة وجميعها رموز لِسُرّة الأرض ومركز العالم والتقاء البشرى بالإلهى فى الامتداد المكانى.

٨٧ ـ هوشع ٦: ١ ـ ٣.

٨٨ ـ انظر هذه المادة فى كتاب توجيه الحيوان للدميرى٣٢.



إبراهيم شكر الله

مقدمة الديوان

إبراهيم شكر الله

قليس للشاعر أن يقيم شعره أو أن يتحدث عنه.على ان ذلك لا يجوز أن يحول دون ان يقدم له بما يجلو منابعه وأصوله وما يسعى إلى قوله من خلاله سواء أصاب فى هذا أم اخفق.

وأنا منذ أن حاولت معالجة الشعر فى نهاية الأربعينيات وإحساسى يتزايد بالأزمة التى أحاطت بالشعر العربى والجمود الذى أصابه نتيجة التزامه بالصيغ المتوارثة من عروض رتيب الإيقاع وتفاعيل خليلية زخرفية تحول دون الإبداع والتدفق، ورويّ موحد يبعث على الملالة ويصيب بالخدر، ونزوع إلى الخطابة دون الهمس، والحرص على ما أوصى به النقاد منذ قدامة والآمدى والجرجانى «من رصانة اللفظ وصحيح السبك وحسن الوشى ورشاقة المعنى ودقة الفكر ووضوح المعنى» بما كان يؤكد وظيفته البيانية التزويقية وانه يستهدف الجمهور العريض فى محاولة لاستمالته وإقناعه وليس للكشف عن أغوار نفس الشاعر وعوالمه الداخلية وأحلامه. حتى أن شوقى ضيف حينما أراد أن يصنف مراحل تطور الشعر لم يجد خيرا من القول بأن الشعر انحدر من «الصناعة إلى التصنيع إلى التصنع» وهى محاولة عابثة محصلتها أن الشعر العربى قد وقف مبهورا فى عصور متتالية عند أصوله الجاهلية لا يستطيع ان يتجاوزها فى غير المبالغة فى الحرفية والتزويق والتوشية.

وكنت أسأل نفسى هل حدث هذا لأن الشعراء كفروا بحقيقة الحياة فى عصرهم فارادوا أن يتحولوا عما شابها من ظروف منحطة إلى هذه التمارين اللغوية والعروضية الزائفة، أو أن النظام الاجتماعى الدينى باستنكاره للبدع وتأكيده لمبدأ الإجماع كان يحول بين الشعراء وبين نزوعهم للتمرد والتعبير

الحر عما تجيش به خفايا نفوسهم، أو لأن الشاعر كان رهينة الأمير، يجلس على عتباته ليتلقى جوائزه بما كان يفرض عليه أن يمتثل لما يمثله الأمير من ثوابت القيم.

وهذا لا يعنى بالطبع انى لم أجد فى الشعر القديم نماذج عديدة للأصالة الشعرية. ففى الشعر الجاهلى وبعض آثار أبى تمام وأبى نواس والبحترى والمتنبى والمعرى وغيرهم - رغم مقاييسهم الكلاسيكية الدقيقة والحدود الخانقة التى نظموا فيها شعرهم - من الشجاعة الوجودية ما يجعل قراءتها تجربة فريدة ملهمة، حاولت نقلها إلى الإنجليزية فى المجموعة التى نشرت لى فى لندن تحت عنوان «صور من العالم العربى»

وانتهيت إلى أن على كل جيل - إذا اراد ان يصدق مع نفسه - أن يحيا التجارب الإنسانية من جديد بعد أن يزيح عن كاهله عبء القديم وتراكماته. بما يعنى ضرورة التحرر من النماذج والأشكال الموروثة والسعى إلى مخاطبة الطبيعة مباشرة فالحياة رحبة الأرجاء لا ينضب معينها والحقيقة بأبوابها الألف لا تزال كنزا موصدا تهيب بأصحاب الخيال والجسارة للاغتراف منه، وأنه مامن شىء قيل فى الماضى - حتى إذا صدق - يستطيع أن يتضمن الحاضر.

وبالتالى كانت نظرتى أن التزام الشاعر الأول هو أن يعيد النظر فى كل ما ورثه من نظم وتقاليد وشرائع هى مبعث اغترابه عن ذاته وعن المجتمع الذى يعيش فيه. الا يتقبل شيئا على علاته وإنما يخلق كل شىء خلقا جديدا من مداركه. وأن يقول إن نشوتى بالوجود، بمباهجه وتباريحه، هى من أجل الوجود ذاته، فيندد بكل ما يحد هذا الوجود ويمزقه ويجفف ينابيعه من عبودية ونفاق وتهالك، وأن يصبح التعبير عن هذا الالتزام هو جوهر الحرية وتصبح القصيدة بالتالى عملاً حراً يعكس الحرية المتحققة والمحبطة على السواء، بما يلزم أن تبتدع لنفسها حريتها وقانونها معا، وهو قانون الإبداع لا قانون التقليد والمحاكاة.

وفى الوقت نفسه كنت أعيد استكشاف الجداول الجانبية فى التراث العربى فوجدت فى الأدب الصوفى اقترابا من الحساسية المعاصرة: بهجة الكشف والتوجس والفزع، الهمس بأسرار الحب العميقة التى يصبح المحب فى أغوارها محبوبا، تأكيد قدسية الإنسان فى مواجهة قوى القهر والامتهان الكونية من موت وعجز ومحدودية، وقدرته على الخروج من عزلته ووحدته المحتومة عن طريق الذوبان أو «الفناء» فى الآخر. وتوقفت طويلا أمام كتاب المواقف والمخاطبات للنفرى أتأمل فى انبهار كثافة اللغة واحتدامها وتجاوزها لوظيفتها عند الشعراء التقليديين، فهى ليست إطارا بيانيًا تزويقيا وألفاظا متورمة بل هى حركة من العلاقات المتداخلة التى تستطيع التعبير عن الحقيقة الزئبقية التى لا يمسك بها المرء حتى تنفلت منزلقة من بين أصابعه أو تتحول إلى حقيقة أخرى أشد شمولا، اللغة تعبير عن الرؤى والأحلام والهذيان. كما رأيت فى النفرى دعوة للخروج من أسر الحروف للنجاة من السحر، أى أن تجاوز اللغة شرط لمواجهة الخبرة الذاتية والتعبير عنها بما تصيغه من تراكيب وصور لغوية نابعة منها.

وبالتالى كان ما حاولته من ابتداع لغة جديدة وشكل جديد يعبر عن هذا النزوع الحارق إلى الحرية الكاملة. فكان أول ما فعلته رفض العروض الخليلى بوحداته الزخرفية المتكررة الرتيبة الإيقاع واستقلال الأبيات عن بعضها وآثرت نهج النفرى حيث الإيقاع حركة تناغم داخلى وليس تطابقا نغميا بين اجزاء خارجية شكلية بحيث يتوحد الشكل والمضمون توحدا جوهريا فلا ينفصل المضمون عن الكلمات التى تعبر عنه والتى تزخر بمعان لا تستطيعها الكتابة النثرية، كلمات تشير وتومىء وتوحى بأكثر مما تقول. ورأيت - كما رأى شعراء الغرب المحدثون الذين آثروا منهج الشعر الحر - أن التعبير الدافق المنطلق بما يحمله من بطانات عاطفية مكثفة يحمل كذلك موسيقاه الخاصة به، وأنه على نقيض الإيقاع التقليدى المنتظم أكثرتنوعا وتهدجا: يفور ويتدفق مع ارتفاع العاطفة ويهدأ مع انحسارها ويتكسر مع ازدواجية المشاعر وتناقضها. .

وهكذا استبحت فى بناء القصيدة مكوناتها الأصلية، طبيعة الألفاظ، وقيمتها الصوتية والعروض والبناء والنغم. وسعيت لتمثل تراكمات اللغة وزخمها فى محاولة لاختراق وطرح حساسية العصر وأزمته فى وقت واحد، ولاختطاط مسارات نحو التجريد والتعرية والكثافة والتراكم المضغوط لإحداث تحاوير حافلة بالتوتر وظلال المعانى، كما جعلت الإيقاع نابعا من موضوع القصيدة وتعبيرا عنها. وحاولت كسر الحواجز التى اقامتها الواقعية حتى يمتزج الصحو بالحلم والظاهر بالمخبوء، صخر الواقع الخارجى وهلامية الهذيان ونبض الحس الداخلى بحيث تصبح جميعا شيئا سيالا دافقا، يختلط فيه الواقع بالنبض الداخلى، ويمتزجان فى خليط جديد يتساوق فيه الحلم والنبوءةوالأسطورة جنبا إلى جنب مع القوى الجائمة للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، خليط نابض مؤرق يقلق ما ركن إليه القارىء من رتابة رد الفعل

ويصدمه لأن الحقيقة ـ حينما تقطر فى رؤية الشاعر تقطيرا مكثفا شديداً ـ فيها دائما عنصر الصدمة.

وفى رفضى للغة الشعرية حاولت صنهر السوقى والشائع، فى المعنى واللفظ، بالجليل والسامق. فليس هناك لفظ أو معنى أو خبرة لا تليق بأن تشملها عملية الخلق الشعرى.

أحاول صياغة الشكل الذى ينبىء بالضرورة عن موضوعاتى وجميعها تعكس الوحشة والقلق والخوف والشبق إلى المجهول والمستتر والتشوف إلى المطلق والسعى وراء الوجود الكامل والحب الكامل والتواصل الكامل والاندماج الكامل، مع علمى أنه هدف لا سبيل إليه، مقضى عليه بالحبوط وعدم التحقق. ومن هنا كانت رنة الاسى وإحساس اليأس الذى يسود شعرى ورمزية البنات اللاتى يختبئن وراء الأشجار والبيوت التى يغمرها الموج وتوارى قلعة النحاس واحتراق ثوب الريش الخ. وفى أعماق هذا اليأس المعبر عنه استبشار وأمل، ففى كل سماء مريدّة شرخ تطل منه النجوم وتستتر وراءه الملائكة، والصمت الكامل هو وحده اليأس الكامل.

أحاول دائما أن أمسك بأطراف المناقضة القائمة بين النسق والتنافر المنعكس فى حياتنا المعاصرة، مع قدرة البناء الشامل، جيوش تتحرك فى كل مكان لتجتث جذور الحياة البشرية كاملة، أرض خراب ينتصب فى وسطها كرمز كونى شامل مأساة شعب فلسطين ومحاولة إبادته وطمس هويته، حيث الحرية الوحيدة المتبقية للفرد الفلسطينى هى اختيار الموت عبر الصمود وفى عبارة محمود درويش «الموت هو بطاقة الهوية التى يقدمها شعبى للعالم». فى الوقت نفسه الذى تقف فيه البشرية على شفا مرحلة جديدة شاسعة الأبعاد هائلة الإمكانيات، مرحلة تحول وانطلاق مفاجىء قد تشهد فجر الإنسان الحق أو نهايته، مرحلة تشهد تفجر وعى الإنسان بذاته وعالمه الخارجى و الداخلى معا، أو هروبه المتعمد من هذا الوعى عن طريق المخدرات والاستغراق فى الجنس والروايات والافلام والتلفزيون والرقص البدائى. كما احاول أن أمسك بأطراف المناقضة المتوازية بين القوى التى تقف مستبسلة تدافع عن حق الإنسان فى الكرامة والحرية وبين القوى المنبثقة من الإنسان أيضًا في النزوع نحو الجشع والنهب والشر: طرفى الثنائية المانوية التى تحدث عنها القدماء.

أبحث عن شكل جديد وتعبير جديد، يجمع بين الرقة والفظاظة والوحشية والبراءة والغنائية وفقدان النغم، ابحث عن حقيقة كلية تنطوي علي حس حاد مشبوب بجمال مؤرق رهيب تتضوع به كل الأشياء حتى القبيح منها والمشوه، ولا أعلم إن كنت قد نجحت فى هذا أو أخفقت وإن كان هناك إحساس دائم بانى كلما اقتربت من هذه الحقيقة الكلية انفلتت من بين اصابعى فأنا «اغزو عجمة الروح بسلاح مفلول» ويقترن إحساس الحبوط هذا بمحاولة لتجاوزه.

«تحولت إلى الدروب المهجورة

الهاربة من تحت قدمى

أطرق أبوابا موصدة لم تولج

بعد».

أى أن هناك شرخًا بين الأشواق والتحقق، احاول، بما أحسه فى أعماقى من قدرة لا نهائية، وإنكار لمحدوديتى وعجزى وموتى، أن أعبره فأخفق وأظل محاطا من كل جانب بالفساد والعجز والموت، وتظل عزلتى.

كما يظل القهر الاجتماعى والسياسى، وإهدار حقيقة الإنسان وامتهان كيانه، مما يجعلنى اصيح بأن للإنسان حقا جوهريا فى أن يقول لا وللشاعر فى أن يحلم كما يشاء وأن يروى للآخرين هذا الحلم الصميمى الخاص.

«جلست على الرمال

أنظر البحر

وأصرخ لحرية الريح الهوجاء

واحلم بخصرك الذى هصره

الحب

وقواقعك التى تردد

أصداء الموج»

وبالتالى تصبح القصيدة بمثابة العالم الصغير الذى يضم رؤية الشاعر للحقيقة والإنسان والطبيعة والمجهول، والاطار الذى تستقر فيه جميع التوترات بين أشد المتناقضات، والذى يصبح فيه كل مستوى شعورى تحويرا للرؤية الاساسية للحقيقة الكامنة وراء القصيدة. وتصبح القصيدة محاولة لإحداث تناغم وتوازن وكشف للامتزاج والتداخل بين مقوماتها. فكل المقومات تتحرك فى اتجاه المعنى الأساسى الذى يكمن فى الظواهر المختلفة والمتناقضة فى العالم. المعنى يشع خلال المقومات التى تضفى على القصيدة طابعها الكلى، أى أن كل مافى العالم يصبح إشراقات متعددة الجوانب والأبعاد للمعنى الرئيسى، مع سيولة الأشياء وقدرتها على التحول والتقمص فى صور أخرى فيسقط البطل الذى غالبا مايكون الشاعر نفسه فى اشكال عديدة فهو انطونيو بعد هزيمة اكتيوم وأبو العلاء فى محبسه وهو أدهم الشرقاوى وهو حسن مفتاح الذى يركب الرخ ويخوض بحر الظلمات، وهو الراهب السمين وهو بيانكا تتنزه على اللونجومارى «وقد حسرت الثوب قليلا عن فخذيها»، وهو شجرة بين عاتى الشجر فى كوناكرى

يشهد صامتا دورات الولادة والموت، كما هو راما الملك وكريشنا إله.

بل إن إلسمــاء والبـحـر والنجـوم والقواقع التي تردد صـوت الموج ليست إشارات إلى ظواهر طبيعية بقدر ماهي رموز كليةاحاول إعادة اسـتكشـافـهـا وجلاء ما صدأت به على مر الأجيال من زيف وغش وابتذال.

ولقد كانت مشكلتي دائما كيف انقل هذا التـواصل الثـوري إلى الفـئـات الطليعـية المتمردة على أسباب القهر والهوان. فانا حينمـا أطرح الأسئلة عن الحياة والموت والوجود وأريد أن أجيب عنهـا إجـابة فـريدة نابعـة من رؤيتي الخاصة أقف على أرض ثورية وأرى في هذا الموقف الثوري كُلاً لا يتـجـزأ فـهـو يخلق حقيقته الخاصة. والحقيقة إماأن تكون إبداعا ثوريا أو لا تكون. على اني اخاطب هذا القارىء من واقع تجربتي لا تجـربتـه هـو دون أن يعني ذلك أن هـناك تناقضا أو تنافرا بين التجربتين. ولكن القـارىء العـادي في الأغلب بعـيـد عن افاق الثقافة والعلوم الحديثة التي لابد أن ينفتح عليها الشاعر إذا كان يريد أن يدرك عالمه ويعيشه ويعبر عنه. وبالتالي فـإن شـعـره يكتنز أبعادا حـضـارية وجمالية يصعب على القارىء العادي أن ينفذ إليها. ومن ثم كان جمهور الشاعر المبدع محدودا رغم معاناته وشوقه إلى أن يمد يد تجـربتـه إلى جـمـيع الناس الذين حوله.

وفي هذا تكمن مأساة الشاعر المبدع فهو، في التحليل الاخير، يقف وحيدا في العـالم، حـبـيس وجـوده الذاتي، يرى الأشـيـاء من خـلال عـينيـه ومـشـاعـره وحدها عاكسا في وعيه المنعزل جميع المشاهد والظواهر التي وإن كانت خارج وجـوده فهي مكملة وامـتداد لـه، له نظرة فريدة في الأشياء، نظرة له وحده، وهي في الوقت نفسـه نظرة كل إنسان، لأن كل انسـان، في أعمق أعمـاقه، مـغـترب مثله. وهو يعبر عما هو موجود حينما يتـحـد هذا الوجـود عن طريق التـجـربة بوجوده الذاتي. وقد قضى على الإنسان أن يعـيش من جـديد ـ من خـلال ذاته المفـردة ـ نفس التـجـارب نفسـهـا التي عـاشـهـا كل جـيل سـبـقـه وان كـانت في زمان مـختلف وظروف متباينة. الانسان يعيش، مهما تناكب الناس من حوله، في وحشـة مطلقة طوال حياته واقفا دائما على شفا المجهول.

حينما علم آدم الاسـمـاء كلهـا كـان لابد لآدم ان يفـر طريدا من الجنة. لأن الاسـمـاء تبسط الحـقـيـقـة حـتى تكاد تحـتـجب وتصـبح بديًلا لهـا. والشـاعـر الإبداعي بتحويره لمعنى الأسماء وتكثيف بطاناتها العاطفية من واقع خبرته الذاتية انما يعيد استكشاف الحقيقة التي تكمن وراء الأسماء، بل وراء الرموز والطقوس والأخيلة والصور التي ابتذلت وانتُهكت، كما يسـتعيد موقف الدهشـة والانبهار أمام هذا العالم الغض الجديد الذي بناه من عصارات حسه ووجدانه، كانه ماثل يتـأمل يوم الخليـقـة الأول «حـيث الريح تحمل صوت الإله الماشي في الظلمة».

واخـيرا فـإن القول بـأن هذا الشـعـر تقليد للشعر الغربي قول فيه كثير من التسطيح والتعمية ويفتقر إلى الأمانة والتأمل. ولا شك أن هناك تأثراً بموجات الأدب العالمي المعاصر ولكن نظرة مدققة أمينة تُظهر مدى الفروق الأساسية في النظرة والمعالجة. فلكل شاعر مـلامـحـه وقسماته ولكل لغة نكهتها ومقوماتها. وكل فـرد خلق جـديد لا يمكن أن يتكرر رغم أن جـوهرنا الإنساني على تنوعـه واحد لا ينفصم.■

إبراهيم شكر الله

قصيدتان

إبراهيم شكر الله

١ـ ابو العلاء فى محبسه

رهين جسدى

موئل النفس الهاربة

من الوحشة، من الوحدة، من غربة العالم.

مطلسم ببكارة الحس، بالشهوة المكفنة،

غائر فى سراديب ذاتى.

أتخبط فى تراكمات الظلمة التى تتكاثف حولى،

مثل روح الوليد

السابح إلى مخرج الرحم

تصرخ بعذاب الولادة.

ألفاظ اليأس جفت، ذوت

تناثر هشيمها فى الوحل

اللغة ماتت

وقد ألزمتها بما لا يلزم.

مثل دُمى الأطفال، مثل الكرات الملونة.

أدير المعانى، أهز القوافى

أسب الزمن يمشى بالخراب

فتهترئ الوجوه وتبيد الممالك.

جالس فى ركن بيتى

أستمع إلى الجدران

إلى الضوء يتحول وينتشر

تهف عناقيده على وجهى.

الجارية التى أهدانيها داعى الدعاة
لتؤنس وحدتى وتهدهد ما بين فخذى
جالسة عند قدمى
ترسل خافرة نظرة العشق
إلى ابن أخى الواقف خاشعا بالباب.
«أكلت دبسًا يا مولاى»
ابنة اللخناء لا تعلم
إنه من وقد الرماد بداخلى
انتشر ضوء أسود
أخترق به دجى الرؤية.
بصر العين مخادع مراوغ
يعبث به الضوء ويلونه.
أما هذا البصر الأصم
فيخترق الحجب، يصعد الدرج،
يسير بين الدهاليز،
فأرى إصبع الريح على الشجر،
أرى نحيب الليل،
أرى الماضى يمد يديه
ليضم المستقبل
يقبله ويلقى فيه نطفة الفناء.

أسمع حديث خطو
الأقدام الحافية
تتوارى وراء مرمى السمع،
أرى تنهيدة الازار وهو ينزع،
صراخ الجلد يهرز على الجلد،
داكنا أولاً ثم يتوهج
مصطفقًا كرنين الأجراس
كصليل السيوف
كطعنات المدى.
نداءات الشبق تمزق أنسجة الهواء
أنات اللذة تتصاعد من أغوار الألم،
نشوة طبول جامحة
تدق لرقصة قديمة
قدم العالم.
وكما لو أن السحب انقشعت
واخترم لسان الشمس
عينىّ المغلقتين
رأيتهما عريانين وذراعها المبتهلة
تلف عنقه.

نام الصمت واضعا أنفه بين مخلبيه.
فهل سكنت روحى
وعادت إلى محبسيها؟
بل راحت تتابع مغيب الشمس
خلف سماء بلا الوان
تستقبل إمداد النسائم،
تتدفق مثل نهر يسيل بين جوانحى
تخترق جحافل الموج
لتستبصر بحرا بغير قاع،
فإذا بى فى صرة الوجود
حيث لا شىء غير العجاج
وأبخرة الانصهار
وحيدا مطهرا
ملفوفا بأكفان
الشهوة المقهورة ■

اميكار : يوليو ١٩٨١

موعظة على الجبل

ما أجهله سأقوله
ماأعلمه سأخفيه
وحينما ينطوى الغد سأظل أسأل ولا أجيب.

ما لا أفكر فيه سأعلنه
ما أفكر فيه سأداريه
سأتكور على الحقيقة
وأطلق نباح الإفك
وما يتبقى
سأنتزعه بالأظافر من العرين.

فى الفجوات بين أبيات الشعر
تتزاحم الملائكة والقديسون

لماذا تطبقين على عنقى
تلاحقينني مثل قن آبق
تتمرغين فى أغوار جسدى
تمتصين عصارة عمرى؟
ألا تعلمين أنى أجدل شعاع الشمس
سياط نار ونقمة
لأجلد بها العالم
أجلد بها الجبناء الذين
يتوارون فى الروث
يقهقهون من نحيب الفقراء
أجلد بها الفقراء
يتمرغون فى الروث
فى انتظار القادم الذى لايجىء
ولكن سياطى تنزل على صدرى
اليد الواهنة ترتد على ذاتها

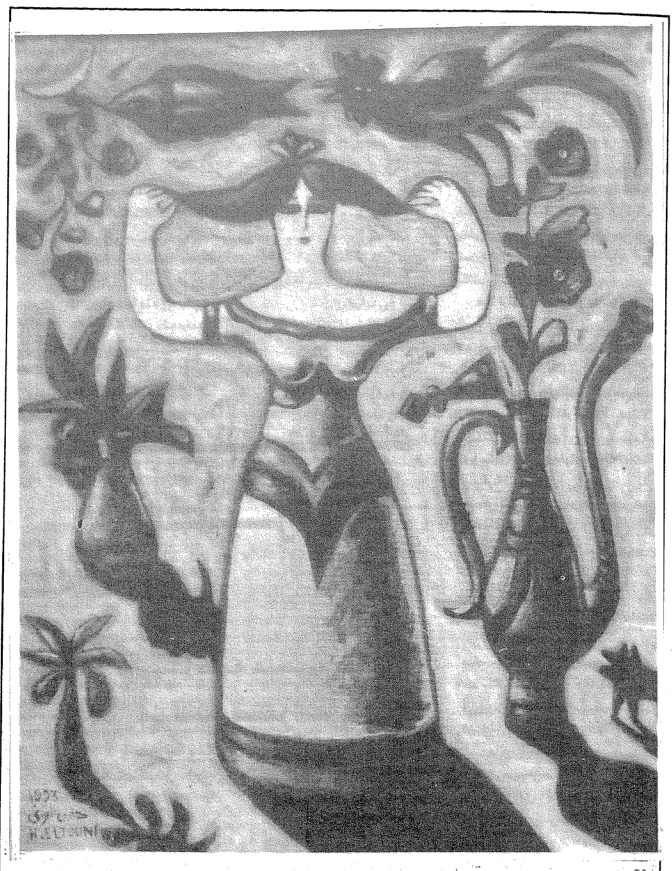
الموت يحبو وئيدًا
بالترهل والصلع وجفاف الأطراف

تعلمين أنى مت من قبل
من الأربعين حتى الستين
مسجى فى حفرة
فى ميدان التحرير
عند النافورة التى
جفت مياهها
الذين شربوا خمرى
مزجوا مائى بالسم
وها عجائز الأميريكيات
يهرعن إلى المتحف
ويشحن بأنوفهن من رائحة عفنى
والتى أرادت ان تنهش جسمى
أعطيتها قلبى
فماتت من مرارته.

ما الإنسان؟
جذر زهرة تونع فى السماء
بل هو حسكة تضرب فى قيعان
الجحيم.

الله يبكى بعيون السحاب
على آثامنا
بجدائل من غصون الشجر
يلف أعناقنا
يطأ تعاستنا
بأقدام من الجبال

القاهرة : ديسمبر ١٩٧٩



لوحة عروس الطقوس للفنان حلمى التونى




إبراهيم شكر الله

«رحلة السندباد الأخيرة»

مسرحية شعرية

إبراهيم شكرالله

(أشخاص المسرحية
السندباد البحرى
نور الدين
بحارة
زين المكان)
المشهد :

قسارى وشراع عظيم، وذراع دفة فى مؤخر السفينة ترتفع عدة أقدام فوق أرض المسرح وكوّل يتدلى منه مصباح.. والبحر والسماء فى صورة قماش دائرى لا يبدو منه غير هوة دكناء..

عند ارتفاع الستار يظهر بعض البحارة مستلقين بجانب الشراع.. السندباد نائم ونور الدين واقف ويده على ذراع الدفة فى مؤخر السفينة..

البحار الأول : طال الزمن طال طويلا
والسندباد يوردنا القفار
من هذا البحر العظيم
دون جزيرة نحمل تجارتها
أو سفينة نسطو عليها.

البحار الثانى : لقد فرغت الدنان
والقديد ينغل فيه الدود
حلقى تشقق من الظما
وليس غير الماء العكر
ليطفىء الغلة..

السندباد :
(فى نومه)
هناك، هناك،
عند ملتقى البحرين
فى إيوان قلعة النحاس
ثوبها من زغب الريش
جسدها جديلة من الذهب
عيناها زمرديتان.

البحار الأول : أصغى إليه وهو يهرف فى نومه.

السندباد :
هذه الجبهة الحائلة
هذا الشعر فى لون النار.

البحار الثانى : خمسة وعشرون عاما

---

* نشرت بجريدة العرب ـ الجمعة ١١/٣/١٩٨٨ ـ ص١٤.

وهو يخوض هذه الأنواء
يتنكب بين الشعاب ومفازات البحار
فى رحلات قصية أحاطها الشؤم
انكسار السفن
وغرق الرجال.
هبط يوما مع رجاله على ظهر جزيرة
فإذا هى حوت عظيم غاص فغرق الجميع
ونجا هو وحده.
كأنه يحمل تميمة من تمائم سليمان
وها هو الآن فى رحلته الثانية
وقد أودت بعقله الظلال والأوهام
يهذى بجنية شعرها فى لون النار
وطيور بوجوه آدمية
وبهاء يتفجر وراء مغيب الشمس،
ويوردنا موارد الموت والتلف.
البحار الأول : هل تذكر السفينة التى
أغرقناها ليلة اكتمال القمر.
البحار الثانى : نعم أذكر.
البحار الأول : هبطت علينا ليلتذاك
غاشية من السماء وجلس
هو هناك ينفخ فى مزماره
حتى غاب القمر.
وكنت مستلقيا عند حافة السفينة
وصحوت - أو ظننت أنى صحوت - على
هذاء مزماره.
فإذا بى أرى جحافل من الطير تصعد
محلقة نحو السماء
ووجوه الغرقى تغطى صفحة الماء
الطيور تهتف عن سعادة بلا حدود
فتردد حشرجات الغرقى
بالعذاب وموت القلوب.
البحار الثانى : حدثتنى أمى وأنا طفل
جالس فى حجرها عن أمور كهذه.
قالت لى إن أقطاب الكون
يرسلون هذه الخيالات
لتدفع بأشداء الرجال
صيقا بصلفهم
وائتمارا بأرواحهم
إلى مدينة تسكنها جنيات
يتبرجن بالضوء ولا يلقين ظلالا.

البحار الأول :
هيا بنا نقتله قبل أن يستيقظ
البحار الثانى : لكنت قتلته منذ حين
لولا خشيتى مزماره السحرى
الذى متى نفخ فيه
امتد سلطانه على كل الخلائق
من إنس وجن
مرئيين وغير مرئيين
البحار الأول : ومن يصبح رباننا بعد
أن نقتله
من يستهدى لنا المسار
من الدب الأكبر إلى النجم القطبى
ويردنا إلى ديارنا.
البحار الأول : لننضم نور الدين إلى
صفوفنا
فهو يعرف الأبراج معرفة السندباد بها
ويده ماهرة بالسيف
(يتقدمان نحو نور الدين)
البحار الأول : انضم لنا يانور الدين
وكن رباننا
انضم لنا فيكون لك
نصيب الربان وأسلابه وسباياه.
نور الدين :
صمتا! فقد طعمتم من خبزه وعشتم على
فضله.
البحار الأول : لو أنه أبحر بنا إلى
جزر الأفاوية والطيب
إلى الخلجان التى ترقص فيها الصبايا
عاريات
إلى بحار غاصة بالسفن
لحق علينا الصمت والخضوع.
البحار الثانى : ما جدوى التنكب فى
البحار
وركوب الأهوال
ومصارعة الموج والريح
فى انبهار النهار وبهيم الليل
إذا لم نعب من الخمر
ونضاجع من النساء
أكثر مما يفعله الآمنون فى ديارهم؟
البحار الأول : كن قائدنا يا نور الدين.

امتشق سيفك
فنسير وراءك.
نور الدين : أأقتل مولاى وسيدى؟»
لا! ولا من أجل عالم من النفايات مثلكم
أخرج سيفك من غمده
وتعال لأرد عليك بطعنة
تخمد صوت خيانتك إلى الأبد.
البحار الأول : لقد أيقظته ثكلتك أمك
فلنمض فقد أفلتت السانحة
السندباد : هل حلقت الطيور؟
لقد سمعت صوتك
ولكن كانت هناك أصوات أخرى
نور الدين : لم أر شيئا
السندباد : هذه الطيور الشهباء هى
النجم الذى أستهدى به فى هذه السفرة
الأخيرة
ما بالها تخادعنى وتزور عنى.
نور الدين : هذه الرؤى ستطيح بك إلى
الجنون
السندباد : لقد وعدتنى.
نور الدين : وعدتك بماذا ؟
إنها ستوردك موارد عشق عجيب
لا يعلم الفانون عنه شيئا،
امرأة مخلدة، كما تظن،
امرأة لا تلقى ظلا
لأنها ليست من عالم الأنس.
هذا رجس وكفر.
حول السفينة يا سندباد
أبحر بنا عائدا إلى البصرة
واطرد عنك هذه الأحلام المستحيلة
هذه الخيالات الخاتلة
السندباد : السندباد المولود فى
البصرة
لفقيه من الحيرة وبغى من كامبانا يقول :
جبت بحارا كثيرة
ورسوت فى خلجان وعلى جزر
لم يشهدها قبل إنسان،
ورأيت الضوء يتقطر من سقف العالم
وأشجار النخيل تنحنى على كثبان الرمل
والنجوم ترتعش فى أطراف رماح

جنوداً يملأ
عواؤهم الأجش
رحبات الدنيا
ويبدد عذوبة الحقول.
ودخلت مدنا بنيت من الطين
ومن عصارات الأوهام
مشرئبة تنتظر المصير.
مثل الذى يتناول جرعة السم
ويترقب جالسا الموت .
ومدنا أخرى مهجورة
صنعت ساحاتها بمسوخ حجرية
تنتظر لحظة الفكاك
من الطلاسم التى قيدتها،
وهربت من عجوز البحر
إلى بيداء، اقفرت من غير شجرة من غير
ظل
ووحول غاصت فيها رجلاى
بينما الريح تطارد الغبار
ودخلت قصورا موحشة
فيها سراديب دونها سراديب
وأبواب موصدة وأخرى مفتوحة .
وأبحرت على رأس خمس عشرة سفينة
محملة بالأنسجة الملونة والأفاوية
والطيب والأصداف والخرز
نعبر جبال الموج
ونشق صدور البحار
فى رغوات الخضرة المتخثرة
فى رحبات الصمت
فى مسالك الوحشة الكبرى
لا يؤنسنا غير كواسر السماء
وغيلان الأعماق وأجساد الغرقى
مات الكل من الكلالة
وهول البحر
وعشت أنا
لأجتاز وادى القرود
وأشهد ممالك أنهارها من لبن
وصحافها من عسجد
وأدغالها من شجر أزرق
وتلالها من مسك
تسكنها وحوش برؤوس آدمية

ويعيون تنفرج كالزهور
تستدير مع قرص الشمس.
وصعدت قلعة النحاس.
واجتزت الباب المرصود
فرأيتها عارية فى بركة النرجس
والنجوم تتدلى لتنظر إلى بهائها
والحجارة ترتجف تحت نعليها،
رائحتها مثل عبير المعابد
شفتاها فى لون الشفق
وصدرها يرتج مثل أنهار الصيف.
وجلست أنا الذى ضاجعت
بغايا معابد الهند
تحت أوثان آلهتها
وعانقت النساء
بين تقارع السيوف
وتحت القلاع المنهارة،
جلست عند قدميها
أبكى من جلال مجدها ورقة انكسارها
ألثم ملح دموعها.
فقالت لى بابتسامة جريحة
إن الشمس قد احترقت فى قلب الظلام
وإن شواهد القبور شاهدة
على أن الكل ماتوا:
المتخمين بالخيانة
والغارقين فى حمأة الخوف
وقالت إن أنفاس الحياة
تنفث القتل والتدمير.
وإن الحب أغنية مكتوبة على ورقة حب
بكلمات تلظت فى قمائن الطوب.
فى أفران الصلب
ثم وقفت ونشرت جناحيها
وحلقت وهى تقول:
إذا أردت أن ترانى ثانية
فابحث عنى وسط الأشجار الذبيحة
بين كثبان الأوهام
فى أزقة العذاب
فى أمواج الغضب
فى وهاد نوميديا
خلف جبل قاف
حيث يتفجر البهاء

وتتفتح أزهار العشق الأبدى
ثم توارت خلف خيالات السحاب.
فجلست مع رثاثة الندم وخرير الكلمات!
وعرفت أن المعرفة ابتلاء
وأن السعى ابتلاء
وان فعل الحياة ينطوى على الجريمة
واخترت أن أقتل نفسى
فى هذه الرحلات الظامئة
فى هذا التنكب الأبدى وراء الأشباح
وخيالات الرؤى
غمزات أعين الأبدية
إيماءات الرموز
شبق ملايين الشفاه
إلى عناقة إعجازية
وحب يتجاوز هذا العالم
اقتربت منه وتنسمت أريجه
فى قلعة النحاس
فكان كالخبز الصوفى
كسلافة الخالدين
كالوردة الحمراء
التى تتضوع عند أنهار الجنة
شوقى حارق إليها تلك المخلدة
لابسة ثوب الريش
والفناء فى أعطافها
حيث يختلط الجسم والروح
اليقظة والنوم
الموت والحياة
فى اصطفافة الفرحة الكبرى
نور الدين : أيها السندباد البحرى
أنت يا من قهرت فلوات البحر
لقد انعدم شبابك
ووهنت عظامك
وها النوتية يأتمرون عليك ليقتلوك،
استيقظ من غفوتك
ودع عنك أوهام العشق
واعلم أن فراش المضاجعة
مثل كأس الشراب
يبعث النشوة برهة
ويخلق جفاف الحلق
وتقلص الأطراف والتباريح إلى نشوة

الإنمال
وتقبل الشيخوخة بما تحمله
من عنة الحكمة
وأكاليل الوقار المترهل
وعد إلى قصرك المطل على خليج
البصرة وارو
للسندباد البرى غزوات مجدك.
فالحس الخامد قد يحلم بالعشق
ولكنه لا يهب منه المتعة أكثر مما
تمنحه جارية من سوق النخاسة فى
بغداد.
ودع عنك عبث الغضب المردود
على تقيحات مراتع الهوى الذى انقضى
والندم الحارق عند استرجاع ما فعلته
وكنته خزى الحافر وقد استبان
إدراك سوء الفعل ونزق الفعل
الذى كنت ترى فيه ممارسة للبسالة
ولفضائل الغزاة
فرجا برضاء الحمقى
الذين يتغنون فى بغداد بمغامراتك
ونفسك الحالمة تتردى
تتعثر من زلة إلى زلة
فى الشباك المنصوبة،
واعلم أن الطريق الصاعدة
هى الطريق الهابطة
الدرب الممتد هو درب العودة
الشباب يتمرغ فى أكتاف الشباب
يستند إلى أعطاف بعضه
ولكن ليست هناك قرية لشيوخ العشاق
وها البحار تمور بغدر الحيتان والمسوخ
وعجائب الكائنات
بينما الطير هناك يزقزق مناديا أفراخه
وأصوات الحياة تضج بمباذلها المتوالدة
حتى الأبد
تصطف بشنشنة سعيها حول ذاتها.
حول شراعك وعد بنا إلى
البصرة
إلى خدر الابتذال ورغاء الأيام
وتجشؤات السندباد البرى المتكىء على
عكازه

السندباد : لأنى مساق حتى تستبين
الصيغة
وعماءات الزخرفة.
نور الدين : حين عشت فى ظلك
ومشيت فى خطاك
وضربت معك فى فيافى البحر
انتزعت هويتى وأفرغت من اسمى
وسمتى
أصبحت لاشيئا
بت ملعونا مثلك مبتلى بالبر والبحر
محكوما على بالموت
فلم لاننهى هذا السعى
ونلقى بأنفسنا فى اليم؟
السندباد :
حتى يعلن الشهود شهادتهم
فتحق عليهم شهادة الله
ويحل بهم البلاء
نور الدين : هل الشهادة أن أعلن ولا
أعلم
أن يراودنى العلم
فأخفى هواجسه فى حنايا النفس
حتى لا أكاد أراه
ولكنى أحس بدقات خطوه تلفحنى
أنفاس غدره..
السندباد : الشهادة أن أعلم ولا أعلم
أن وزر العالم على رأسى
دم الشهداء وعذابات الأولياء
على رأسى
وأن طريق العشق يمر بساحات الفداء.
(يدخل البحارة)
البحار الأول : انظرا هناك.
هنا عند خط الأفق،
وسط تحولات الضوء
أهى سفينة تلك
التى تنزلق على حوافى الغمام.
البحار الثانى : ما هذا الأريج الذى
عبق به الهواء
أتشمم رائحة عنبر وصندل وأفاويه.
البحار الأول : هذه سفينة توابل آتية
من شارق الشمس

البحار الثانى : أسلاب، أسلاب، نساء
وجوار، ذهب وعنبر
هيا اشحذوا السيوف
واهجموا.. اهجموا..
نور الدين : انظر إلى هذه الأميرة
الواقفة تحف بها الجوارى
وهذا الشيخ المستند إلى عمود السارى.
السندباد : وسط الجوارى تقف امرأة
نقية
عاشت دائما فى أحلام صحوى ونومى
جفونها مثقلة بالرؤى
على شفتيها المرجانيتين
تجتمع القبلات وغصص الموت
قلبها بين زهور ذابلة
خضراء كالحب، حمراء كالحب، سوداء
كالحب..
الذى لا ينقضى قبل انقضاء الليل.
نور الدين : اهجموا، انقضوا عليهم
اقتلوا البحارة وهم يغطون فى نومهم
ودعوا النساء
(البحارة ونور الدين يخرجون، يسمع
تقارع السيوف وأصوات مختلفة آتية من
السفينة الأخرى والتى يتعذر رؤيتها
بسبب الشراع المنشور)
السندباد : (الذى ظل مستندا إلى الدفة
ومحدقا إلى السماء)
هذه الطيور المحلقة
منطلقة فى قفار الهواء الأعلى
تتجول بين مراعى الغمام
ها هى تقف فوق السارى
كأنما تريد أن تحدثنى بما أودعه
سدنة الكون فى أفواهها
هذا طير يصرخ «من الحب والكراهية».
وقبل ان ينهى عبارته يندفع الآخر يقول
«من الحب والموت، من النوم واليقظة..
وتختلط الأصوات تردد :
«ماذا نستطيع أن نقول نحن الظلال نحن
الأوهام، الإمام الصامت أشار إلى الكون
بالصمت، كل شىء مستتر
كل شىء غارق فى حمأة الترقب

مشرئبا ينتظر المصير.
(يعود البحارة ونور الدين ممسك بالملكة زين المكان)
السندباد : (يتحول وينظر إليها)
لماذا تقفين وعيناك على
لست أنت التى كنت انتظر
التى بشرتنى بها طيور السماء ومسوخ البحر.
لست نواة العالم.
زين المكان : أنا ملكة جزر القمر. ابنة ملك وسليلة ملوك.
وأنا آمرك إذا كنت ربان هذه السفينة أن تنزل أقسى العقاب برجالك الذين جرأوا على أن يقتلوا زوجي عند قدمى.
ويضعوا أيديهم عليٍّ.
السندباد : ثوبك الأبيض يغطى جسدك كله
ولكنه لا يغطى جراحك
أيتها المخلوقة الحزينة
ما الذى اتى بك إلى هذه الفيافى
فى أطراف البحر العظيم
ما الذى جعل خيوطنا تختلط وتتشابك.
زين المكان :
(وهى تعول)
ليت العواصف التى أطاحت بسفنى واغرقت
كنوز تسع أمم مقهورة ودفعت بى إلى هنا
حيث تعاستى وحزنى المقيم
قد أودت بى كذلك.
لم أعشق رجلا قط
أحاط بقصر أبى أبناء الملوك
يخطبون ودى بجلائل الجلاد والحروب،
واخترت هذا الشيخ
الذى أرداه رجالك قتيلا.
(ترفع عينيها شاخصة إلى وجه السندباد)
وجهه الميت
وجهه السمين المتنع
فمه المرتخى.. عيناه الجائعتان
حتى بعد موته كانك هو
وجهه وجهك.
السندباد : البحر حار ومتوهج
وملىء بوعود غامضة
هذه الأغوار مبتلة بندى الحب
فائرة بكثافة الخصب والإيناع
كل شيء يتحرك فى سيولة متالقة البهاء
الحياة تفتح ذراعيها
لتضمنا بين حناياها
فى مفازات قفارها
فى عجاج شبقها
فانزعى ثوب زفافك المصنوع من حرير أبيض
ولبسك ثوب الخلود الذى طرزه الخضر
بأوراق الشجر وصور الطير
ولنغادر سويا هذا الكون
الذى يتهافت بصيحات الحرب والفزع والقصاص،
هذه الحانة الأخيرة التى يسترخى فيها الملل إلى مجمع البحرين. حيث الزمن بطىء الخطى
وليس للعلية مكان.
زين المكان : هل التجوال فى هذه البحار المقفرة والاستماع لصيحات الريح والموج تورد الناس موارد الجنون.
السندباد : ايتها الملكة، لست مجنونا.
زين المكان : إذن فأنت شيخ خرف لا تملك سوى الكلمات العنادية
السندباد : أشيخ أنا؟
لقد عشت طويلا عرفت الوان البحر المترددة الرقطاء
منحنيا فوق بئر فاغرة
انظر صورتى فى قاعها تنفرنى وتسحرنى
وكلما امتد بى العمر ازدادت غربة العالم
وتعقدت الصيغة بتراكمات
الأحياء والأموات.
فما هذا الفرح الشرس
الذى ينوء به جسدى المكدود؟!!
(بعد فترة صمت ينظر خلالها إلى المصباح المدلى)
ما اكثف هذا الليل!!
كم تجهد أنوار هذا المصباح أن تمزقه
زين المكان : سألقى بنفسى فى اليم قبل ان تمتد إلى يد.
(تتحرك نحو حافة السفينة)
نور الدين : اهدئى ايتها الملكة..
زين المكان : (ملتفتة إلى البحارة)
سأهب من يردنى إلى سفينتى إلى وطنى جارية
يفرغ فيها رحيق غلمته.
(لا يتحرك من البحارة أحد)
زين المكان : (متجهة إلى نور الدين)
أنت أيها النوتى
ردنى إلى وطنى
فأهبك جسدى
وانصبك ملكا إلى جوارى
فى جزر القمر.
نور الدين : أى وعود زائفة هذه؟
الا تعرفين أنك أنت وجواريك سبايا لنا
وأنى إذا صحبتك إلى مدينتك فالأغلب ان أعلق مشنوقا على بابها كقرصان وقاتل ملك.
بل ابقى انت هنا مع هذا الذى أودت بعقله الأوهام والرؤى.
وأنتم أيها البحارة فهيا إلى السفينة الأخرى لنبحر بما عليها من نساء وأسلاب إلى البصرة.
وأنت أيها السندباد البحرى فوداعا
كانت حياتى ظلا ومرآة لحياتك
فكنت لا أرى غير الوجوه تحدجنى من بين السنة النار
لا أرى غير رجال ونساء
يتسارعون خلال تحولات الضوء
خلال صيحات الليل وظلاله
أما الآن فإن جداول انهار الوطن تنادينى
الأشجار ذات الصدور العارية تنادينى
لقد حانت ساعة الانعتاق والعودة إلى دنيا الناس
وأحلامهم الصغيرة.

(نور الدين والبحارة يتحركون ويتوارون خلف الصارى ويسود الصمت برهة)
السندباد : اين مزمارى ذو الرقيات التسع التى هى أشد بأسا من الشمس والقمر ومن شباك الصيد المرتعشة التى تلقيها النجوم؟
(يمسك المزمار وينفخ فيه وزين المكان تنهار راكعة، رافعة يديها فى ابتهال)
زين المكان : احمينى الآن ايتها الآلهة التى يقسم بها شعبى.
(تنشر شعر رأسها وتنزع تاجها وتلقى به على سطح المركب وتولول)
هانا أنشر شعرى
وأهصر يدى وأندب قسمتى وحظى
وأبكى عليه
ذلك الذى كان زوجى وملكى
فقد كان صبوح الوجه، مجلجل الضحكات
سريع العدو على قدميه العاريتين
وقد مات منذ ألف عام.
(يغير السندباد النغمة)
لا.. بل لقد كنت أسمع صيحات غضبه حينما انقضوا عليه وحطموا خوذته الذهبية بسيوفهم.
السندباد : الا تعرفينني يا مولاتى؟!!
انى أنا الذى تبكين.
زين المكان : لست هو فقد مات..
السندباد: هذا ما تردد به القول
لكن حفارى القبور فى غفلتهم
لم يدفنوا سوى دروعى
أصيخى سمعك إلى وتر هذا القمر الضاحك وستذكرين وجهى وصوتى وجراح روحى.
زين المكان : لقد بدا جسمى يحلم
وجراح القلب التى اندملت
تدمى من جديد
الست أنت الذى اقتحمت قلعة النحاس
بينما أنا وأترابى نستحم فى بركة النرجس
الست أنت الذى أخفيت ثوب الريش
فى ثنايا قمر تحف به الرياح
الم اعشقك ألف عام
حتى تلفت روحى؟!!
(ينهض ويصيخ السمع ويسقط المزمار من يده، ويظل مستندا إلى السور خلفه)
السندباد : الكون كله يتيقظ
جسد الليل الكثيف ينتفض
وتصطف أجنحة الطير
هذه الهمهة التى تملأ الفضاء
تقول إنى غررت بها.
زين المكان
بسبب حزنى.
زين المكان : لأنى هجرتك ألف عام.
السندباد : كل هذه أوهام نسجها خيال شيخ خرف حرق بذار العمر
ضربا فى فيافى هذا الخراب العظيم.
زين المكان : لا اريد أن اسمع حكمة الشيوخ
بل حماقاتهم.
لقد انتفضت وأصبحت جمرة نار تشتعل فى المخيلة والعقل.
ماذا يعنينى إذا كنت قد أسرتنى.
بتعاويذ أو مزمار سحرى؟
وقتلت زوجا أو عشيقا
عند قدمى!
لن أدعك تتكلم
وسأجعل يدى على اذنى
كما افعل الآن
لماذا تبكى؟
السندباد : أبكى لأنى لا أملك لعينيك
سوى هذا البحر القاحل
وهذه السفينة المكسورة الشراع.
زين المكان : لماذا لا ترفع عينيك نحو عينى؟
السندباد : إنى ابكى، أبكى بسبب أن الليل العارى هو الذى يظلك وليس إيوانا من العاج والذهب.
زين المكان : سأحطم العمد الذهبية بيدى هاتين
لأنى لا اريد فى الكون سوى حبيبى
فليتبدد الليل والنهار.
كل ما هو كائن وكل ما سيكون
وكل ماليس التقاء شفاهنا.
السندباد: فلماذا إذن تحولين عينيك إلى بيداء الليل
هل اغار من الأمواج؟
أو أن القمر غريمى؟!
زين المكان : نظرت إلى القمر وقد اشتهت نفسى أن آخذه بين يدى وأصنع منه تاجا أضعه على رأسك.
(المشهد يظلم ولكن شعاعا من ضوء يسقط على السندباد وزين المكان)
السندباد: الغمام غشى القمر والطيور تتصايح
لقد ظلت تحوم فوق السارى الكبير
ولكنها وقد مضت فى مسالكها
فعلينا أن نتعقبها فهى التى ستهدينا إلى سدرة المنتهى حيث لا يولد طفل إلا ويعمر أطول من القمر.
(صوت نور الدين من السفينة الأخرى)
نور الدين: أيها السندباد
لقد عثرنا فى باطن السفينة على كنز
لا يمكن للخيال أن يحيط به.
صناديق من الأفاوية.
صور من العاج بعيون من جمشت
تماثيل تنين موشاة بحجارة من عقيق
السفينة كلها تبرق وتحتدم
كأنها شبكة أطبقت على مئات من الأسماك الذهبية
عد معنا إلى البصرة ودعك مما أنت فيه.
زين المكان: ابحر أيها الحبيب
إلى حيث تنادينا القلوب الظامئة.
اقطع الحبل.
السندباد : اقطع الحبل يا نور الدين.
نور الدين : وداعا إذن
فلن أرى وجهك ثانية
بل لن يراك حى بعد اليوم
هانا اقطع الحبل.
زين المكان: السيف على الحبل
الحبل انشطر اثنين

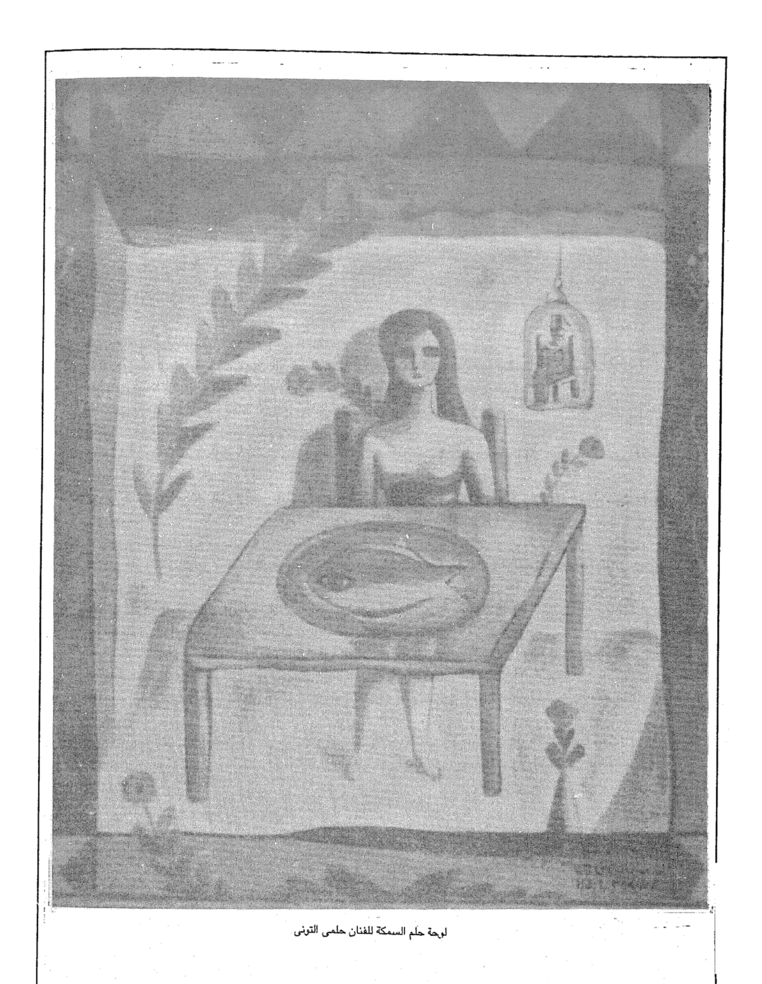
سقط في البحر
دوّم مع الزبد
أيتها الدودة القديمة
أيها التنين الذى أحب العالم
فقيدنا إليه.
لقد انفصمت، لقد انفصمت.
العالم يجرفه الماء بعيدا
وأنا وحيدة مع حبيبي
الذى لن يستطيع أن يرد بصره عنى
حتى الأبد
وأنا أضحك بشراسة الفرح
لأنه لن يستطيع ان يحول وجهه عنى
الضباب يغطى السموات
ونحن الاثنان وحيدان حتى الأبد.
احن رأسك أيها الملك،
حتى أتوجك بإكليل عرسنا.
يا زهرة الغصن.
أيها العصفور المختبيء بين أوراق الشجر.
ايتها السمكة الفضية التى التقطتها يداى من مياه النهر الجارى.
يا نجمة الصبح التى ترتعش فى فجوة السماء مثل ظبى أبيض على حافة الغابة التى غشاها الطل.
احنى رأسك حتى أغطيك بتاج من شعر رأسى فلن تبصر عينانا هذا العالم بعد
(المزمار يشتعل كأنما مسته النار)
السندباد: (يجمع شعر زين المكان حول وجهه)
أيتها الحبيبة
وقد لممنا أطراف الشبكة حولنا
وخطنا العين فى العين
فاجتزنا عتبات الخلود
وها هو المزمار القديم
يتيقظ من ذاته ليعزف
منابيا الطيور
والأحلام التى ولدتها الأحلام
تترقرق فى عروقنا ■
(ستار)



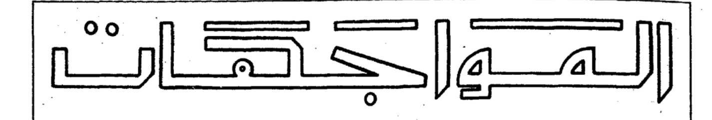
ابراهيم شكر الله

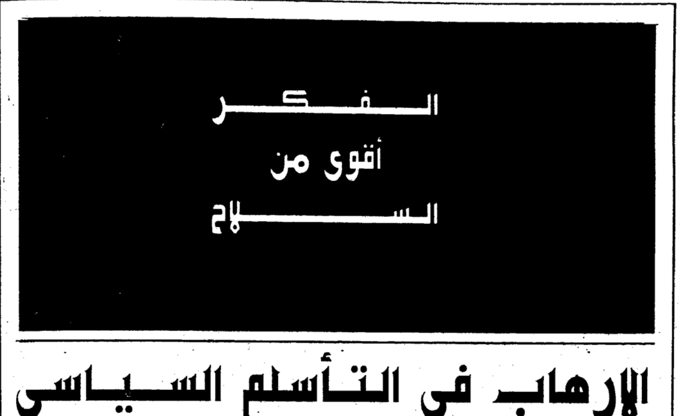
بطاقة

- ولد بالاسكندرية أول فبراير ١٩٢١م .
- اتم دراسته الجامعية، حيث حصل على ليسانس الاداب ـ قسم اللغة الإنجليزية من جامعة القاهرة عام ١٩٤١ .
- التحق بعدها بالجامعة الأمريكية بالقاهرة، وحصل على ليسانس تربية وعلم نفس عام ١٩٥٥.
- التحق بالمعهد العالى للدراسات العربية، وحصل على الماجستير منه عام ١٩٥٥.
- كما التحق بجامعة بون، وحصل منها على دبلوم فى الأدب الألمانى.
- عمل بالصحافة لفترة طويلة من حياته، بدأت بالتحاقه بجريدة (الإجبشيان جازيت)عام ١٩٤٢، حيث كان محرراً للأخبار المحلية.
- وفى عام ١٩٤٣ سافر إلى طرابلس بليبيا، ليصبح محرراً فى جريدة (تريبولى تايمز) حتى عام ١٩٤٥، حيث عاد إلى القاهرة.
- وبعد عودته، عمل كمحرر بجريدة (الأساس) اليومية
- وفى عام ١٩٤٦ التحق بجامعة الدول العربية للعمل بها، فى الوقت نفسه الذى كان يحرر فيه مجلة (أراب مجازين) الأسبوعية.
- وفى عام ١٩٦٥ أصبح مديراً لمركز المعلومات التابع لجامعة الدول العربية بأوتاوا ـ كندا.
- عين كسفير لجامعة الدول العربية بالهند وجنوب شرق آسيا.
- بدأ بكتابة الشعر فى الأربعينيات وقد نشر إنتاجه الشعرى والفكرى بمجلتى (شعر) و (ادب) فى الستينيات..
- أصدر ديوان (مواقف العشق والهوان وطيور البحر) عن دار العالم العربى للطباعة ١٩٨٢.
- أصدر مسرحية شعرية بعنوان (رحلة السندباد الأخيرة)، وهى مسرحية من فصل واحد نشرت بجريدة (العرب) بتاريخ؟
- له كتاب عن التصوف بعنوان (مصارع العشاق) لم يصدر بعد، لكنه نشر فى ربيع وشتاء ١٩٦٣ بمجلة (أدب).
- له كتاب صدر بالانجليزية به مختارات من الشعر العربى قام باختيارها وترجمتها، بعنوان (صور من العالم العربى).



لوحة حلم السمكة للفنان حلمى التونى





الإرهاب فى التأسلم السياسى

فلعله يتعين علينا قبل البداية أن نحدد موقفنا من المصطلح. فالجماعات السياسية التى نطلق عليها ـ نحن ـ جماعات «التأسلم السياسى» تطلق عليها تسميات عدة نعتقد ـ نحن ـ أنها غير دقيقة، وربما خاطئة. ومن بين هذه التسميات:

الأصوليون: بمعنى الراغبون فى العودة إلى الأصل وهو ما لا نعتقد أنه وصف صحيح، فالأصل جليل ومفترض فيه كلية الصحة وهو ما لا يتفق مع مقولات هذه القوى التى نعتقد أنها فى كثير من الأحيان تجافى الأصل، وتخرج عن حدود مشروعيته.

المتطرفون : والتطرف لغة هو الوصول إلى أقصى الشىء، وليس الخروج عن حدوده [١]. ولسنا ممن يعتقد أن ما يقول به أو يفعله هؤلاء، هو وصول إلى أقصى ما يريد الإسلام أو ما يقول به، بل هو خروج عن حدوده ومشروعيته.

السلفيون : وتعنى أيضًا الراغبون فى الاقتداء بالسلف. «وسلف الرجل هم آباؤه المتقدمون[٢] فهل يظن أحد منا أن ما يجرى أمامنا هو اقتداء بالمسلمين الأول؟.

التيار الإسلامى ـ أو «الإسلاميون»: و«الإسلامى أو ««الإسلاميون» هنا صفة أو نعت، والصفة عند النحويين هى تمييز للشىء عما عداه. فعندما نقول «المصريون» نعنى أن ما عداهم ليسوا كذلك. فهل هم يحتكرون هذه الصفة ولسنا جميعا كذلك. أى لسنا جميعا مسلمين؟

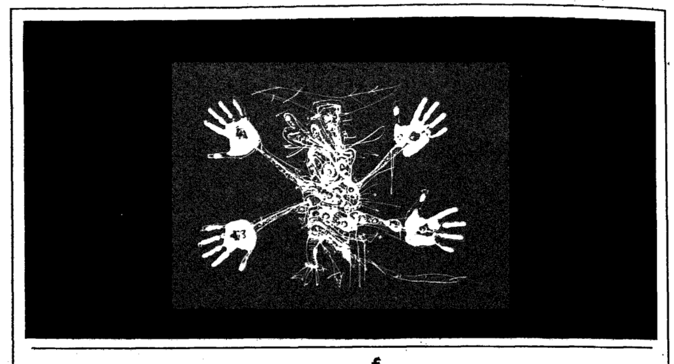
ولكى أكون واضحا هنا فإن كثيرين من أصحاب هذا الموقف يأخذون بذلك عندما يقولون إنهم «الجماعة المسلمة» أو «جماعة المسلمين» وليس مجرد جماعة من «المسلمين».

المتأسلمون : والتاء هنا تعنى فعل الشىء كأنت «تفعل» فإن تأخرت عن الاسم كانت ضميرا وإن تقدمت كانت علامة[٣]. وبالنسبة لنا هى علامة على التشبه أو محاولة للاتصاف بشىء فهى «تشبه» (بالإسلام) أو محاولة للاتصاف به لكنها ليست الإسلام ذاته. وهكذا نقول: تأسلم وتأقلم وتأرجح فى مشيته (أى تشبه بالأرجوحة لكنه ليس أرجوحة). وكان هذا الإيضاح حول مصطلح ضروريا تلافيا لسوء الفهم، وتأكيدا على أهمية التدقيق فى اختيار المصطلح.

والآن من أين يأتى الإرهاب إلى ساحة «التأسلم السياسى»؟

من عدة أبواب ... منها

حذف «من» : و«من» لغة تعنى التبعيض أى أن يصبح الشىء «بعضا» من كل أكبر. وكثير من جماعات التأسلم السياسى تتعامل معنا، بل وتتعامل مع بعضها بعضًا بعد حذف «من». فتقول أنها «جماعة المسلمين» وليست «جماعة من المسلمين».



مفروض أم مفترض؟

رفعت السعيد

وفى الفقه فإن لجماعة المسلمين حقوقا، ذلك أن من والاها قد والى صحيح الدين، ومن خالفها خالفه، ومفارقها مفارق للإسلام. وأيضاً.. «ومن خرج على الجماعة فاضربوه بحد السيف».

وفى اعتقادنا أن صفة «جماعة المسلمين» لا تسرى ولا يمكن أن تسرى على مجموعة أو حزب أو تيار مهما اتسع، بل وحتى مهما اقترب من صحيح الدين بل تعنى تحديدا الرأى العام المسلم. بمجموعه وشموليته. ذلك أن اختصاص أية جماعة بهذه الصفة، تفتح الباب واسعا للقول بأن مخالفيها مخالفون لصحيح الدين، ومفارقون للإسلام ثم.. «واضربوه بحد السيف». ووصل الأمر بشكرى مصطفى أمير «الجماعة المسلمة المسماة» إعلاميًا «بالتكفير والهجرة» إلى أن يعلن «أن الإسلام ليس بالتلفظ بالشهادتين ولكنه إقرار وعمل ومن هنا كان المسلم الذى يفارق «الجماعة المسلمة» كافر»[٤].

تسييس الدين : أو تديين السياسة وكلاهما خطأ فى حق البشر بل وفى حق الدين ذاته. فالدين إلهى، شمولى، كلى الصحة ، والسياسة فعل إنسانى. ومن ثم فان تديين السياسة هو محاولة للخلط بين ما هو إلهى وما هو بشرى. وهو من ثم محاولة لإضفاء مشروعية أو حصانة دينية لأفكار أو أقوال أو مواقف سياسية تحتمل الصحة والخطأ، وتحتمل المعارضة والقول بنقيضها. ولكن الحصانة الدينية تحجب ذلك، بل وتمنعه، وتقتاد صاحب الرأى المخالف إلى ساحة المخالفة لصحيح الدين ويكون الموقف العنيف الرافض للرأى الآخر بل لمجرد وجوده، والقائل بتكفيره هو ترتيب منطقى لفكرة «تديين السياسة».

والموقف العنيف هنا مفترض. فالسياسة تفترض المخالفة فى الرأى وتحتملها. لكن إلباسها مسوحا دينية يفضى إلى أحد أمرين: إما اسكات المخالف وقهره بل وحتى تكفيره. وإما السماح بأن يكون الدين.. مساحة مستباحة فى ساحة السياسة، وهى ساحة قد يختلط فيها الحق بالباطل، وتمتلئ بالاعتراض والمعارضة والاختلاف والمخالفة، بل واللجاجة فى المخالفة فى أحيان كثيرة. هل تريدون بعضاً من الأدلة؟

حسناً. وسآتيكم ببعض من أدبيات ومواقف بعض القوى من السياسيين المتأسلمين التى ازعم أو يزعم لها البعض أنها معتدلة.

فإذ يصر الأستاذ حسن البنا (المرشد العام الأول لجماعة الإخوان) على ضرورة «تديين السياسة»، فإنه يتخذ موقفا تكفيريا لمن لا يرى رأيه.. ويقول: «أتحسب أن المسلم الذى يرضى بحياتنا اليوم ويتفرغ للعبادة، ويترك الدنيا والسياسة للعجزة الآثمين، يسمى مسلما؟ كلا إنه ليس بمسلم[٥]».

هكذا ببساطة «كلا إنه ليس بمسلم» فماذا يكون غير المسلم؟ كافر. ولاحظ أن هذا الكافر متفرغ للعبادة. فإذا ربطنا فكرة «تديين السياسة» بفكرة «جماعة المسلمين». وجدنا أنفسنا فى مأزق خطير.

فهم يؤسسون حزبا على أساس دينى. ثم يقولون إنهم «جماعة المسلمين» ومن ثم تكون كل الأحزاب الأخرى هى: حزب الشيطان. وهم وحدهم «حزب الله».

بل إن الأستاذ البنا يرى أن العيب الأساسى فى النظام النيابى «هو الحزبية»: «فالحزبية ليست أصلا فى النظام النيابى» ويمكن فى نظره قبول النظام النيابى شريطة أن يتخلص من الحزبية، وبزوال نظام التعدد الحزبى «لا يصبح النظام النيابى بعيدا عن النظام الإسلامى ولا غريبا عنه»[٦].

وهو يعتبر ان التعددية قرين الكفر «فالوحدة جزء أساسى فى حياة المجتمع الإسلامى لا يتساهل فيها بحال، والإسلام يعتبر الخلاف فرقة والفرقة قرين الكفر[٧]. ومن ثم فمن الطبيعى تماماً «أن تحل هذه الأحزاب جميعا، وتجمع قوى الأمة فى حزب واحد»[٨]. (طبعا هو حزب الإخوان).

ولا مفر أمام أى أحد إلا الخضوع، فالأستاذ البنا يقول لرجاله متحدثا عن كل السياسيين الآخرين «ستخاصمون هؤلاء جميعا، فى الحكم وخارجه، خصومة شديدة لدود إلى أن يستجيبوا لكم» [٩].

وكلمة «الخصومة» تترجم فى قاموس الجماعة إلى كلمة «الجهاد» والجهاد عند البنا مراتب، أول مراتبه إنكار القلب (لاحظ إنكار القلب هذه) وأعلاها القتال فى سبيل الله، وليس فى الدنيا جهاد بلا تضحية، .. ومن قعد عن التضحية معنا فهو آثم»[١٠].

والبنا يرفض كل الآخرين. لأنه هو وحده صحيح الإسلام (أو هكذا يعتقد) أنه الحق.. لكنه يتغزل فى القوة: «القوة أضمن طريق لإحقاق الحق، وما أجمل أن تسير القوة والحق جنبا إلى جنب»[١١].

وهكذا نمضى خطوة خطوة..
تديين السياسة.
ثم: اختزالها فى حزب واحد.
هو: حزب الحق.
وأيضاً: القوة.

لكن هذه القوة هى أيضاً ذات توجه طبقى:

فالبنا يوكل الحكم «لأهل الشورى» ولا مانع لديه من أن يكون هناك انتخاب لأهل الشورى بشرط حاسم ومحدد: «إن أهل الشورى يكونون إما من رجال الدين، وإما من الرجال المتمرسين على القيادة مثل رؤساء العائلات والقبائل ولا تكون الانتخابات بمقبولة إلا إذا أسفرت عن اختيار أناس من هذين الصنفين»[١٢].

(هل أحتاج إلى التركيز على الجملة التى تبدأ: ولا تكون الانتخابات بمقبولة إلا إذا..)

الخلط بين الدين والفكر الدينى:

فالدين ينتمى إلى مطلق الصحة. والفكر إنسانى نسبى الصحة. لكن الخلط موقف متعمد يستهدف إضفاء قداسة على موقف أو فكر قد يحتمل الخطأ. وتمتد القداسة بالطبع إلى صاحب الفكر، الذى يكون دوماً فى الجماعة السياسية.. القائد أو المرشد أو الأمير أو ولى الأمر.

يقول أبو الأعلى المودودى «ولى الأمر مطاع فى حكمه ولا يعصى له أمر ولا نهى، والإمام يمتلك الحق فى أن يعلى رأيه على الأغلبية، فالإسلام لا يجعل من كثرة الأصوات ميزانا للحق والباطل، فإنه من الممكن فى نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأيا، وأحد بصرا من سائر أعضاء المجلس» [١٣].

وقبله قال حسن البنا بل وفعل الشىء نفسه .. ويكتب أحد قادة الجماعة متباهيا: «عند أول عهدى بعضوية مكتب الإرشاد كان البحث: هل الشورى فى الإسلام ملزمة للمرشد؟ أى هل يتقيد فضيلة المرشد برأى مكتب الإرشاد؟ أم أن المكتب هيئة استشارية له أن يأخذ برأيها أو يخالفه إن شاء؟. وكان رأى فضيلة المرشد أن الشورى

غير ملزمة. وأن من حقه مخالفة رأى المكتب»[١٤].

ولعل ما يؤكد محاولات الخلط بين الدين والفكر الدينى العناوين التى يتخذها هؤلاء لكتاباتهم.. فالبنا يتحدث عن «مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى».. أى أن النظام الذى يراه هو شخصيا .. يكون بالضرورة «النظام الإسلامى» أما نظرية أبو الأعلى المودودى فى السياسة فهى «نظرية الإسلام السياسية». والخلط بين الدين والفكر الدينى..يؤدى كما رأينا إلى اضفاء قدسية على فكر القائد السياسى. ويحرم الآخرين من حق انتقاده، بل ويحرمهم من الحياة ذاتها إذا خالفوه..

فماذا لو نجح هذا القائد السياسى ووصل إلى السلطة؟

وفق البنا «وهو لا يتقيد برأى أهل الشورى».

ووفق المودودى «هو مطاع فى حكمه لا يعصى له أمر ولا نهى.. ومن حقه ان يملى رأيه على الأغلبية».

ولكن لماذا؟ تفسر لنا «الجماعة الإسلامية» الأمر ببساطة تثير الدهشة:

«الإمامة فى الإسلام موضوعة لخلافة النبوة فى حراسة الدين، وسياسة الدنيا. والخليفة فى الإسلام مهمته وراثة النبوة بإقامة أحكامها، ويجمع بذلك أمرين: إقامة أحكام الدين. وسياسة الدنيا بالدين»[١٥].

فكيف يمكننا التعامل مع حاكم يعتقد أنه وريث للنبوة وأن قراراته السياسية هى تجسيد للدين ذاته، أى سياسة للدنيا بالدين. وماذا لو أخطأ، أو اشتط، أو خالف أو..

بل وماذا عن خليفة رسول الله الأول الذى قال إثر مبايعته «إن أحسنت فاعينونى، وإن أسأت فقومونى» أم أن «ورثة النبوة» الجدد لا يخطئون؟

ولعل سيطرة هذا التصور الخاطئ والمؤدى إلى الخلط بين الدين والفكر الدينى يفضى إلى ديكتاتورية الحاكم، ونفى صفة الديمقراطية عن حكمه. بل يعطى حصانة غير مفترضة لتصرفاته، والأخطر من هذا انه يعطى حصانة غير مفترضة لحكمه ذاته.

فإذا كان الحاكم «فلان» يتصور أن حكمه .. هو حكم الإسلام ذاته، فإنه يعتقد أن وصول شخصه (وهو مجرد بشر) إلى السلطة يعنى أن الإسلام ذاته قد تفيأ السلطة.

والويل لمن يحاول معارضته، أو حتى تغيير الحكم ولو بإجماع إرادة الشعب.

فالمعارضة هنا معارضة لحكم الإسلام، وإجماع الناس لتغيير الحكم أو الحاكم هو إجماع فاسد.. ألم يقل المودودى أن الحاكم الفرد أصوب رأيا وأحد بصرا من سائر الناس.. ؟ بل هو إجماع على كفر وضلال لأنه محاولة لإسقاط «حكم الإسلام» وليس حكم فرد أو جماعة.

وبهذا تبرر كل الأعمال التى يمكن أن توصف بالعنف أو الإرهاب لأنها تكون إعمالا لأحكام الشرع، وحماية لحكم الإسلام، وهى فى واقع الأمر إعمال لإرادة فرد يستمسك بالحكم فى وجه الإرادة الشعبية، ويضفى على تصرفاته الشخصية صفة ليست مفترضة هى أنها حكم الإسلام.

استخدام الشعار الدينى كأداة إعلام.. أو جذب للجمهور:

وهذا من قبيل تسييس الدين، أو تديين الشعارات السياسية بهدف جذب الجماهير، ثم بعد ذلك الانحراف عن مضمون الدين، بل ومضمون الشعار ذاته..

والتجارب كثيرة ومريرة..

وسنختار للإيجاز بعضا قليلا..

واحدة من الزمن القديم عندما نهض أفاق يريد الحكم لنفسه هو «المختار الثقفى»، فواجه الدولة الزبيرية والدولة الأموية بشعار يدعو لاعادة الحكم لآل البيت، واستخدم كل ما لدى أهل الكوفة من إحساس بالخزى والندم لخذلانهم لعلى وبنيه، وأعلن أنه يقاتل من أجل منح الخلافة لمحمد بن الحنفية (ابن على من زوجة غيرفاطمة).

والتفت حوله ألوف مؤلفة من أهل الكوفة، وهزم الزبيريين والأمويين هزائم منكرة، وكان محمد بن الحنفية بالمدينة وترامت إليه أنباء انتصار الجيوس التى ترفع رايته، وتطالب له بالحكم، فشد رحاله هو وآل بيته إلى الكوفة كى ينصب نفسه، أو ينصبه أتباعه خليفة عليهم. لكن الأفاق المختار الثقفى كان يريد الحكم لنفسه.. وما آل البيت، وعلى وابنه إلا ستار دينى. إلا محاولة لتديين الشعار، وتديين الطموح الشخصى. وإذ فوجئ بحضور «ابن الحنفيه»، اسعفته بديهته بحل. فوقف فى الجموع معلنا أن للإمام محمد بن الحنفية علامة لاتخطئ.. هى أنه إذا ضرب عنقه بالسيف لا يموت..

وفهم المسكين محمد بن الحنفية المطلوب منه، إما أن يفلت بجلده ويهرب، أو يقطع عنقه. واختار أن يهرب، أما فى الزمن الحديث فإن أمامنا حكايات وخبرات عديدة. لكننا سنختار حكاية واحدة عن واحد من أكثر المتشددين فى تديين السياسة.. وهو الأستاذ صالح سرية. وقد أكد أكثر من مرة أن «كل الأنظمة العربية وكل البلدان الإسلامية اتخذت مناهج ونظما وتشريعات غير الكتاب والسنة، وبهذا فقد كفرت بالله، واتخذت من نفسها آلهة وأربابا فكل من أطاعها فهو كافر لأنه اتخذ له ربا سوى الله».

ودعا إلى قتل كل من يقف فى صف هذه الحكومات الكافرة «انهم ماتوا دفاعا عن حكومات الكفر ضد من قاموا لإقامة الدولة الإسلامية فهم كفار. إلا إذا كانو مكرهين فإنهم يقتلون ثم يبعثون على نياتهم»(١٦). بل إنه قال بعدم شرعية بناء المساجد أو الصلاة فيها «لأنها مساجد ضرار».

ولكن إذ رتب صالح سرية أمر القيام بانقلاب (فيما أسمى بحادثة الكلية الفنية العسكرية ١٧/ ٤/ ١٩٧٤) وإذ تصور انه سيصل إلى الحكم، وتجسد هذا التصور إلى درجة انه أعد صيغة البيان الأول الذى سيذاع باسم «بيان صالح سرية رئيس الجمهورية» فقد ضمن هذا البيان برنامجاً من تسع نقاط لم يشر فى أى منها ولو بشكل عابر إلى الإسلام أو الشريعة أو تطبيقها، أو الدولة الدينية، أو شئ يمس من قريب أو بعيد كل ما كان ينادى به(١٧).

إنها السياسة.. التى تتقلب

لكنها تصبح خطرا داهما عندما تتخذ لها زيا دينيا.

والأمثلة عديدة.. كثيرة لعل أشهرها مساندة جماعة الإخوان فى عام ١٩٤٦ للطاغية إسماعيل صدقى ولمعاهدته المسماة صدقى - بيفن وغلف الأمر وبالدهشة بالآية الكريمة «واذكر فى الكتاب إسماعيل انه كان صادق الوعد وكان صديقا نبيا».

والخطير فى ذلك هو أن الزى الدينى للشعار يعطيه حصانة، بل ويجعل من مخالفته سبيلا لاتهام المخالفين بالكفر. ومن ثم يفتح - وتلقائيا - باب العنف والإرهاب.

القول بتطبيق شرع الله:

ولعل هذه هى أكثر المسائل التباسًا وإلباسًا للحق بالباطل.

فكل جماعات التأسلم السياسى تزعم أن هدفها هو إقامة شرع الله. وكلها - تقريباً - تخلط وعن عمد بين تطبيق الشرع وبين الدولة الدينية فى حين انهما أمران مختلفان - فليس شرطاً لتطبيق حدود الله أن تقوم دولة دينية تخلط بين الدين والممارسة الإنسانية، وتعطى للممارسة صفة الهية.

ويعمد أصحاب هذا القول إلى الاستناد إلى الآية الكريمة «ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون».

ومن ثم يرتفع سلاح التكفير وما يتلوه من عنف وإرهاب سريعًا وشاملا.. ولا يختلف فى ذلك أحد منهم. فجماعة الإخوان تقول أيضًا بتكفير كل من قال: «إن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة، وإن بعضها أو كلها موقوت بزمن معين او قال أن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر وأن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها»(١٨).

وترى أيضًا أن جحد وتطبيق بعض الشريعة هو «جحد لحق الله فى أن يشرع فى هذا الجانب، وهو تمامًا كجحد حق الله فى أن يخلق جانباً من خلقه»(١٩).

أما سيد قطب فهو يؤكد «الله وحده مصدر السلطات لا الشعب ولا الحزب ولا أى من البشر». وعمر عبد الرحمن يقول الشيء ذاته «فالتشريع فى الإسلام حق الله تعالى. ومن قال إن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم»(٢٠).

وتمضى «الجماعة الإسلامية» فى ذات الطريق فهى تكفر الذين يتحاكمون «لشرائعهم الجاهلية وقوانينهم الوضعية الكافرة رافعين شعارات ضالة فاجرة كسيادة القانون واحترام الدستور، وكل من دستورهم وقانونهم كفر صريح لاخفاء فيه».

ثم تكمل شعرًا:

والشر إن تلقه بالخير ضقت به
ذرعًا وإن تلقه بالسيف ينحسم»(٢٢).

ويكون طبيعيًا بعد ذلك أن يكون حكم المخالف لهذا الرأى هو القتل.

«فمن قال إن التشريع حق البشر فهو ليس بمسلم «وقتال هذه الطائفة - فى رأيهم - حتمية شرعية» وإن كانت مقرة بوجوب ما امتنعت عنه (أى اقرت بوجوب تطبيق الشريعة وإنما تمهلت حتى تبحث لها عن صياغات قانونية او غير ذلك)، وإن كانت مسلمة تنطق بالشهادتين، ومن أعان هذه الطائفة قوتل كقتالها، ومن خرج فى صف هذه الجماعة مكرها قوتل ايضًا، ويبعث يوم القيامة على نيته، وقتالها واجب ابتداء وإن لم تبدأ هى بالقتال، والمسلمون مأمورون بقتال هذه الطائفة، ولا يكفون عن قتالهم حتى يعودوا إلى دينهم أو يقتلوا عن آخرهم» (عن آخرهم)(٢٣).

ولأن الأمر ملتبس، ولأن الخطأ فيه يؤدى إلى قتال المسلمين وقتلهم عن آخرهم. فإننا نستأذن فى مناقشة هادئة.

فأولا: هناك أكثر من تفسير للآية الكريمة ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ والأقرب إلى الصحة - فى اعتقادنا - هو تفسير الفقيه عبد العزيز الكنانى وقد أخذه عنه أغلب المفسرين ومنهم الفقيه الذى يعتد جمهور العلماء برأيه «ابن القيم» ويقول الكنانى فى تفسيره «إنها على ترك الحكم بجميع ما أنزل الله ويدخل فى ذلك الحكم بالتوحيد والإسلام» والفارق كبير بين التفسيرين. بل هنا نجدهم يلجأون للتكفير بالذنب، ولا يفرقون بين الخطأ والمعصية وارتكاب المكروه والذنب وبين الكفر الذى يخرج المسلم عن حدود الله.

وثانيًا: معلوم للجميع أن الشريعة لطفًا منها بعباد الله، وإعمالاً للعقل، أتت بالكليات تاركة الحكم فى الجزئيات للبشر وفق ما يحقق المصلحة للعباد.

فالرسول يقول «أنتم أعلم بشئون دنياكم» ويقول الفقيه التونسى محمد الفاضل بن عاشور «إن ما ينتهى إليه العقل السوى هو الشرع».

وثالثًا: ثمة مستحدثات طرأت على مسيرة الإنسانية، ولم يرد فيها حكم صريح للشرع فوجب التأويل والاستنباط والاستنتاج والاستحسان ووجب إعمال المصالح المرسلة.

فمثلاً كيف تقنن قواعد المرور.. ونظام السفر بالطائرات، وحكم العلاقات التجارية أو الخدمية المستحدثة؟ وهنا نتوقف لنقرر أن المتأسلمين يقرون بذلك، و بأن «الإنسان» مطالب فى هذه الحالة بأن يستن قواعد وسنناً وشرائع تنظم له ما لم يرد فيه نص صريح.

لكنهم يرفضون أن يعطوا هذا الحق لسائر البشر أو لمجلس نيابى ينتخبونه بل يحتكرون ذلك لأنفسهم وحدهم باعتبار أنهم هم وحدهم «أهل الحل والعقد فى الإسلام».

ولعل من حقنا أن نسأل لماذا هم بالذات. وممن استمدوا هذا الحق؟

ونعود إلى النقاش..

ـ هم يقولون «أن الحكم إلا لله» ونقول «إن الحكم لله بالمشيئة والقضاء، وللإنسان بالإرادة والفعل وذلك حتى يستقيم أمر حساب الله للبشر. وعندما نقول بإرادة الإنسان وفعله، فنحن نقصد الإنسان فى عمومه وليس حفنة من البشر تنتزع لنفسهاهذا الحق.

ـ ثم هناك موضوع الحدود، ولا أحد يختلف عليها. ولكن هناك كثير من الباحثين الجادين يتساءلون بجدية تستحق منا قدراً من التأمل حتى نجد لذلك الأمر مخرجا، فحد الزنا يرد فى القرآن الكريم ﴿الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ . النص واضح وصريح وغير مقيد بشرط، لكنه لم يطبق كما ورد فى القرآن، بل حدد مطبقوه ـ وهم بشر ـ شرطين لم يردا فى النص، وهما توافر أربعة شهود عدول، ورؤيتهم للعملية رؤية قاطعة مانعة للشك «وكأنه المرود فى المكحلة، فإن أمكن تحقيق الشرطين فى ظل مجتمع بدوى، المأوى فيه هو الخيمة أو السقيفة؟ فهل يمكن تحقيق أى شرط منهما فى ظل مجتمعنا حيث المسكن مغلق محكم الإغلاق؟

أما حد السرقة فقد اشترط العلماء ستة عشر شرطاً لقطع يد السارق يكاد يستحيل اجتماعها، فإن اجتمعت وجدنا أن أخطر جرائم السرقة والرشوة فى زماننا غير مؤثمة فسارق المال العام (قطاع عام ـ حكومى ـ تعاونيات ـ شركة مساهمة .. إلخ) لا يعاقب لأن هناك شبهة اشتراكه فى ملكية هذا المال.

بل إن الفقهاء يرون أن انطباق حد السرقة لا يكون إلا بالاستيلاء على شىء مملوك للغير وهو فى حرز، أما من احتاز شيئًا وهو فى غير حرز فلا تقطع يده، ويطبق بعض الباحثين هذا المبدأ كما يلى: إذا ترك شخص سيارته فى الطريق العام وكسر السارق زجاجها أو فتح بابها عنوة وسرق الراديو أو المسجل منها فهو سارق يقام عليه الحد وتقطع يده أما من يسرق السيارة كلها فلا يقام عليه الحد. لأنه إذا سرق المسجل سرقه وهو فى حرز، أما السيارة فلم تكن فى حرز [٢٤].

وهكذا يحتاج الأمر إلى إعادة تدقيق للضوابط، وفق مستحدثات العصر، وهو تدقيق يتطلبه مبدأ إعمال الشرع إعمالاً صحيًا، وعاقلا. فمن يقوم بذلك؟

هل يقوم به المسلمون ـ ومن ينتخبونهم انتخاباً ديمقراطياً .. أم هؤلاء الذين يفرضون ظلهم علينا بالتهديد والترويع معلنين أنهم «أهل الحل والعقد» دون أن يقدموا برهاناً واحداً يؤكد أنهم كذلك؟

أخيرًا. وفى حدود مصر كبلد متعدد الديانات يضم أقلية كبيرة العدد من المسيحيين هل لنا أن نسأل ما هو رد فعل ذلك كله عليهم؟

تحضرنى فى ذلك رواية أوردها ابن حزم فى كتابه «الفِصَل» تقول إن الخوارج لقوا الصحابى الجليل عبد الله بن خباب ومعه زوجته وهى حامل، وكان الصحابى يسير معلقا المصحف فى عنقه، فقبض عليه الخوارج قائلين: «أن الذى فى عنقك يأمرنا أن نقتلك. ثم سألوه عن رأيه فى خلافة أبى بكر وعمر فقال خيرا. وسألوه فى خلافة عثمان فقال خيرا، وفى خلافة على فقال خيرا. ثم سألوه عن رأيه فى قبول على للتحكيم. فقال: إن عليًا أعلم بكتاب الله منا. فقربوه من شاطئ النهر وذبحوه بمرأى من زوجته ويمضى ابن حزم: وكان بالقرب منهم ضيعة لواحد من النصارى، فذهب القتلة يشترون بعضا من التمر، فقال النصرانى خائفا خذوه بلا ثمن، فقالوا له: إن الله أوصانا بكم خيرا. فرد مستنكرا أتقتلون عبد الله بن خباب وتتحدثون عن خير للنصارى؟

.. وبعد

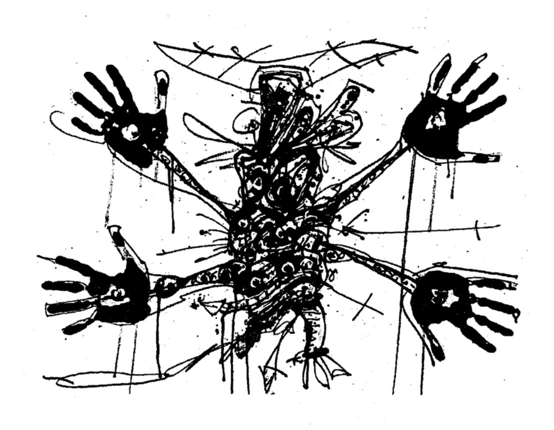
فهل نعود للسؤال الأول؟

الإرهاب فى التأسلم السياسى مفروض أم مفترض؟

ولعل الإجابة واضحة الآن. فالعنف والإرهاب جزء لا يتجزأ من بنية فكر التأسلم السياسى وليس موقفا عارضا، ولا هو ثمرة غير متوقعة، ولا هى مترتبة على عوامل خارجة عن ذات الظاهرة. ولعله من الصعب القول بالتأسلم السياسى دون القول بالعنف والإرهاب. فهو لا يكون إلا به. أو هذا ما أعتقد ■

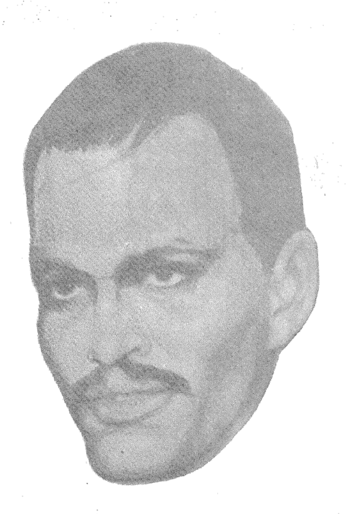
الهوامش:

(١) مختار الصحاح: باب «طرف». والطرف الناحية أو الطائفة من الشيء، وفلان كريم الطرفين يراد به نسب أبيه وأمه. (ص ٣٩ - طبعة عام ١٩٢٠ - القاهرة).
(٢) المرجع السابق ص ٣٠٩.
(٣) المرجع السابق - باب «التاء» - ص ٧٣.
(٤) شكرى مصطفى - محضر اقواله امام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا فى القضية رقم ٦ لسنة ١٩٧٧ (قضية اغتيال الشيخ الذهبى).
(٥) حسن البنا - مقال بعنوان «بين الدين والسياسة». جريدة «الإخوان المسلمون» ١٩٤٥/٣/٤.
(٦) حسن البنا - مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى - مجموعة رسائل الإمام الشهيد - ص ٣٦٥.
(٧) المرجع السابق - ص ٣٧٣.
(٨) المرجع السابق - ص ٢٧٧.
(٩) النذير - مايو ١٩٣٨.
(١٠) حسن البنا - دعوتنا فى طور جديد.
(١١) حسن البنا - إلى أى شئ ندعو الناس.
(١٢) حسن البنا - مشكلاتنا فى ضوء النظام الإسلامى - المرجع السابق - ص ٦٠.
(١٣) ابو الأعلى المودودى - نظرية الإسلام السياسية - ص ٢٩.
(١٤) صالح عشماوى: مقال. مجلة الدعوة ١٩٥٢/١٢/١٢.
(١٥) الجماعة الإسلامية حتمية المواجهة، حتمية شرعية، حتمية تاريخية، حتمية حركية - ص ٦٣.
(١٦) صالح سرية - رسالة الإيمان. ص ١٨.
(١٧) راجع نص البيان فى حيثيات الحكم الصادر فى قضية «جماعة شباب محمد» المعروفة إعلامياً بقضية «الفنية العسكرية».
(١٨) عبد القادر عودة - التشريع الجنائى فى الإسلام. جـ ٢ - ص ٧٠٨.
(١٩) د. على جريشة - أصول الشرعية الإسلامية - ص ٤٩٨.
(٢٠) سيد قطب - معالم فى الطريق. ص ١٦٢.
(٢١) عمر عبد الرحمن - أصناف الحكام وأحكامهم - ص ١٠٠.
(٢٢) الجماعة الإسلامية - بطاقة تعارف. من نحن وماذا نريد - ص ٣٨.
(٢٣) حتمية المواجهة - المرجع السابق - ص ٥٥.
(٢٤) لمزيد من التفاصيل يراجع: د. على الشابى، وزير الشئون الدينية التونسى بحث بالآلة الكاتبة معنون «الإسلام والسياسة». ص ١٦.



الفكر أقوى من السلاح

شهادة عادل عبد الباقي



ق

□ س : في البداية نريد أن نعــــرف من هو عـــادل عبدالباقي العائد من بؤر الإرهاب؟

عــادل : أنا اسـمي عـادل مـحـمـد عبدالباقي، من مـواليد ٩ ابريل ١٩٦١، بمدينة الفيوم. نشأت في أسرة بين سبعة أشـقـاء، والدي عـامل عـادي.. أسـرتي يغلب عليها التدين، والطابع العام لنسيج الشـعب المصـري. كنت طالبًا في الصف الثاني الثانوي.. مميزًا بين زملائي، أهتم دائمًا بالنشاط الرياضي والفني.

□ س : مـتى بدأت الدخـول في هذه التنظيمات؟

عادل : البداية كانت في عام ١٩٧٧. في الإجـازة الدراسـيـة، بعـد نجـاحي بتفوق.. كان هناك مسجد ملحق به صالة رياضية تابع لجمعية خيرية، تنظم دورات صيفية. كان رئيس الجـمعية هو الشيخ عمر عبدالرحمن. كنت أذهب للتدريب.. ليست لي علاقة بالمسجد.. وأنا أساسًا من طبيعتي أن أي حاجة تلفت نظري وتشدني.. شعرت بحاجة غير طبيعية.. ناس كـتـيـر في المسـجـد يهـتـمون بي، يتعرفون علي.. من أنا ومن هي أسـرتي وفي أي مـرحلة أدرس. وجـدت أن هذا الشـباب مـتدين، أسلوبه مـهـذب، وبدأت أتجاوب مع هذه الصفات.

□ س : هل يوجـد هذا الاهتـمـام لأي وافد جديد على المسجد؟

عادل : آه.. الجديد.

□ س : هل رصـدت الأسـرة هذه التحولات التي طرأت عليك؟

عادل : التـحـولات جـاءت عن طريق شـخص كـان صـديقي وحـبـيـبي.. كنت أعتبره القدوة بتاعي.. اسمه عماد خليفة. طالب في الكليـة الرياضـيـة في الهـرم، يدربني على التـمارين.. المهم بدأ يعرفني أنه يوجـد «إخـوة» أفـضل من «الإخـوة» دول، لو تعرفت عليهم سأعرف الإسلام بطريقـة أصح. أنا أسـاسـا كنت مـهـيأ لهـذا، فـبدأ هو يأخـذني إلى القـاهرة. وترددت على مـسـجـد اسـمـه فـاطمـة الزهراء في الساحل بالقاهرة. وكان هذا هو بداية دخـول المفـاهيم الخـاصـة بالجماعات عندي.

□ س : أخ عـادل، هل كـان يمكن لدور المدرسة أن يحميك من هذا؟

عادل : لا.. أصل.. في الوقت ده.

□ س : اسـمـعني حـضـرتك.. هل المناهج الدراسية كافية لتعريف كل إنسان بأمور دينه الصحيح؟

عـادل : في هذا الوقت شـعـرت أن الدين في المسـجـد، وأن مـا نعـرفـه في المدرسـة لا يشبع النواحي الدينية عندي كشاب.

□ س : هل هناك دور أكبـر كـان ممكنًا لأسـرتك أن تمنعك به عن هذا؟

عادل : مادمت لم أتغير في السلوك، كان كل الذي يهم الأسرة أن أحافظ على الدراسة.. بدأ التغير بعد أن قرأت كتب «الإخوة».. أذكر أن أول كتاب قرأته هو المصطلحـــات الأربعـــة لأبي الأعلى المودودي. كـانت لي طقـوس مـعـينة في القراءة.. ألتهم الكتب وأشخبط وأكتب، وكأني سـامـتـحن فـيـهـا. وشـعـرت أنني شـربت هذا الكتـاب، الذي يدور حـول الأصـول الأربعـة التي يتـفق عليـهـا كل الناس منذ بدء الخلق.

□ س : هل كنت تحـتـفظ بهـذه الكتب في البيت؟

عادل : آه..

□ س : هل يجيد الوالد القراءة والكتابة؟

عادل : نعم . لكنه لم يكن يتدخل في أموري الخاصة. بدأت أقرأ هذا الكتاب الذي يتناول مـوضـوعـات الإله والرب والدين والعـبـادة، خـلاصـة الأمـر أنني خرجت من الكتاب بأن الدين المتـعـارف عليه بين الناس غير الدين الذي شرعه ربنا سبحانه وتعالى. كما أن العبادة غير محققة.. والربوبية كذلك. بدأ يدخلني أن المجتمع لابد أن تكون له صبغة معينة. طلبت المزيد.. فـأعطوني الكتـاب الثـاني «الحكم الجديرة بالإذاعة».. قرأته بنفس الطريقة.

كـان هذا الكتـاب يدور حـول حديث للنبي (صلى الله عليه وسلم) استـخـدم مدخلا لفتوى الاستـحلال والسطو على الآخرين.

شـــهـــادة
عادل عبدالباقي

☐ **س : هذه الكتب بدأت تغير وجهة نظرك تجاه المجتمع؟**

عادل : بدأت تغير كياني كله.. كل ما كنت أتصوره من قبل وضع مكانه تصور بديل له تماما.. وخاصة أن طريقتي في القراءة تصل بي إلى هذا.

☐ **س : ما هي نظرية الاستحلال؟**

عادل : في الكتاب شرح لحديث النبي (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول: «بعثت بالسيف بين يدى الساعة،. وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري».. محصلة الحديث كما يقول الكتاب أن الله خلق المال لكي يستعين به المسلمون على طاعة الله، فإذا أخذ المشركون هذا المال واستعانوا به على معصية الله، وجب على المسلمين سلب هذا المال من أيدي المشركين ويردونه إلى أصحابه الأصليين.. وكان كتاب المصطلحات الأربعة قد أثبت عندي أن المسلمين هم الذين يسعون لصبغ هذا المجتمع وتلك الأرض بصبغة الإسلام. أصبح عندي بالتالي أصلان: أننا لا نعيش في مجتمع إسلامي، وأن هذا المجتمع وجب على المسلمين أن يغيروه.. وبناء على ذلك وجب عليهم أن يأخذوا الأموال من أيدي المشركين لكي نستعين بها على طاعة الله.. وطاعة الله تتمثل في تغيير النظام الكافر القائم (!) سواء في مصر أو في العالم كله.. ومن كتاب المودودي خرجنا بأن كل الأنظمة على الأرض كافرة.

☐ **س : من هنا بدأت أولى العمليات الإرهابية.**

عادل : لا.. إنما الذي أصلها تماما كتاب «معالم في الطريق» للشيخ سيد قطب.. كنت أسأل «الإخوة» فلا يجيبونني شفويا. إنما لكل سؤال كتاب.. عكس آخرين كانوا يجلسون معهم ويعطونهم دروسًا.. كنت مهيًا نفسيًا لهذا.. وبالنسبة لكتاب سيد قطب فهو كتاب انقلابي أساسًا.. يدعو إلى تغيير هذا النظام، وبناء على هذا يبدأ الفرد في تسييس حياته لهذا التغيير.. ومن هنا بدأت أشعر أنه يمكنني أن أضحي بأشياء كثيرة، منها المدرسة، وأهلي، ودراستي.. وسألت: ما الذي يمكن أن نفعله؟..

في هذه الأثناء كنت أتردد على الفيوم، وبدأت أدعو غيري.. وتكونت أرضية من الشباب الذين نقلت لهم نفس المفاهيم التي خرجت بها من هذه الكتب.

☐ **س : أعرف أنك جندت عشرة آلاف فرد.. هل استخدمت نفس الأسلوب الذي جندت به؟**

عادل : لا.. أنا استخدمت الأسلوب مع مجموعة محددة.

هؤلاء الإخوة الذين تعرفت عليهم أصبحوا فيما بعد رؤوس العمليات، مثلا: محمد الأسواني، خميس مسلم، عصام القمري، محمد سعد (عناصر من الجهاد اشتركت في أحداث ١٩٨١).. أسماء من الذين برزوا في أحداث الاغتيالات والسطو على محلات الذهب والاعتداء على معسكرات الأمن المركزي.

هنا.. أخذت فاطمة فؤاد الميكروفون من محمود سلطان وقالت لعادل عبدالباقي: طيب أنا لي سؤال هنا.. ليه تخصصت جماعة الشوقيين في.. فقطع عادل السؤال وقال: ما كانش فيه حاجة لسه اسمها الشوقيين.. دي جماعة بدأت عقب أحداث ١٩٨١ ودخولي السجن. لم تكن قد تأسست بعد.

ثم سألت فاطمة: كيف تأسست جماعة الشوقيين؟

عادل : عندما اصطدمنا مع المسيحيين، وبدأنا ننفذ عمليات تترجم الكلام الذي قرأناه.. فاعتقلت في أحداث سبتمبر ١٩٨١، كان معي في غرفة واحدة بالسجن: شوقي الشيخ الذي كنت أعرفه من قبل الأحداث بينما هو يدرس في كلية التكنولوجيا بحلوان، وكان هناك أيضا عبدالله السماوي.

السماوي بدأ يؤصل عندي موضوع الاستحلال، شعر هو أنني صغير السن، وأنني أتميز بشيء غير طبيعي ورغبة في معرفة الوجود.

☐ **س : لم تكن مقتنعا تماما يعني؟!**

عادل : ... عاوز أعرف المزيد، هذا هو التدين بقي.. كنت أسأل.. فبدأ يوضح لي المسائل، قال لي إن المدارس حرام.. دخول الكليات حرام.. بدأ يشعرني أن العمل في أي وظيفة في الحكومة كفر.. فالنظام في رأيه مثل الآلة، لو دخلت في أي وظيفة فيه سأصبح ترسًا في هذه الآلة.. والمطلوب مني أن أقوض هذا النظام، ولا أكون عنصرًا في هذا الكيان الكافر.

☐ **س : في هذه الفترة ألم يعرف أحد من أفراد أسرتك بما يحدث؟**

عادل : في ذلك الوقت عزلت نفسي عن عائلتي.. لأن الكتب التي قرأتها أفهمتني أنهم كفار. وبناء على أنهم سيعيقون دعوتي تركتهم تماما وعشت مع الإخوة.. لدرجة أن أمي أحيانا كانت

تطلب زيارتي في السجن فأرفض زيارتها.

□ س : كنت عايش مع الإخوة.. كيف كنت تنفق على حياتك معهم.. من اين تاتي تكاليف المعيشة؟

عادل : كنت أشعر ان الإخوة هم أهلي.. فيه مصاريف نعيش منها.. ملابس.. أكل.. لم اكن أشعر بأي ازمات مالية.. عوضوني عن أهلي.. تصورت أن هؤلاء هم المسلمون، ولأني لهم وعدائي للمشركين.. والناس الذين معهم بما فيهم أهلي.

□ س : ألم تسالهم من اين تاتي هذه الأموال؟

عادل : لا.. معظم الناس يعملون.

□ س : متى إذن بدأ السطو على محلات الذهب؟

عادل : يتوقف عن الكلام معترضا، ويقول: «لا.. كده إحنا نطينا نقطة كبيرة قوي».. ثم قطع.. وإعادة للسؤال: كيف بدأ تكوين جماعة الشوقيين؟

عادل : عندما كنا أنا وشوقي والسماوي في غرفة واحدة. كان السماوي يريد تجنيدنا في جماعته، أخذنا أفكارا منه خاصة موضوع الاستحلال والرغبة في تغيير هذا النظام.. وحدث تقارب بيني وبين شوقي.. أحضرنا الكتب «المصطلحات ومعالم في الطريق ومجموعة التوحيد والجزء ٢٨ من فتاوى ابن تيمية» وبدأت أنا وشوقي نبعد عن كل الموجودين في السجن لأننا شعرنا أنهم ليسوا أصحاب قضية.. كنت أصلي أنا وهو فقط. اتفقنا نقرأ داخل وخارج السجن.. ومحصلة القراءة نترجمها مهما كانت التضحيات.

شوقي خرج قبل مني.. ثم خرجت فوجدته اعتقل مرة ثانية، لأن أحد أفراد القاهرة مطلوب في قضية، وضبط عنده.. وعندما أفرج عنه خرجت عن الاتفاق الذي ابرم بيننا.. كانت لدي مجموعة بدأت أكمل عليها.. وأحضرت كتبا جديدة، فضلاً عن أبحاثي في السجن.. ودفعت مجموعة الشباب لأن يترك كل منهم كليته أو الجيش أو البيت.. كنا حوالي ٢٥ شاباً.. وفي هذه المرحلة أمي تأكدت تماما أنني تركت الدراسة بلا رجعة، فأحبت أن تساعدني وأعطتني أربعة آلاف جنيه كانت هي بداية تكوين الجماعة.. كانت تريد أن أبدأ مشروعا.. أجرت شقة ومعي هؤلاء الإخوة.. فأنفقت الفلوس خلال شهرين.. وإحنا عاوزين نصرف.. تذكرت قضية الاستحلال التي ثبتها عندي عبدالله السماوي.. فرضتها الظروف.. كانت موجودة في بؤرة الشعور داخلي ثم خرجت للتنفيذ عندما احتجنا المال.. قلنا نحضر ما يكفينا.. بدأنا نسرق دراجات.. لم تعد تكفي.. فسرقنا موتوسيكلات.. ونبيعها أو نعمل عليها.. وكلما زادت المصاريف كلما زادت مسألة الاستحلال.

في هذه الأثناء خرج شوقي من السجن..

وقال شاب إن الأمن يرصدنا.. والأفضل أن نذهب لأرض جديدة نعمل دعوة جديدة، وقال لنذهب إلى العريش.. معظم المجموعات سافرت، فقبض عليهم ورحلوا وعادوا للفيوم.

شوقي خرج، ذهبت، وقلت له ماذا فعلت ونريد أن نتمم الاتفاق الذي عقدناه داخل السجن.. وأصلح شوقي بين الإخوة من جديد.. كان يتميز عني بأنه نشيط جداً.. أنا أقرأ كثيراً.. وهو حركي.

□ س : انت منظر وهو ينفذ؟!

عادل : كان يعطي الشباب الأصول العامة للفكر.. وأنا أحضر ورقة وقلما وكتابا وأعلم مجموعة وأجيب عن أسئلتهم.. كنا نكمل بعض. وفي فترة بسيطة كبرت المجموعة بعد أن حكم في قضية الجهاد. كان هذا عام ١٩٨٤. وخرج عمر عبدالرحمن من السجن.

في هذه الأثناء كنا نلقى صعوبات مع الشباب.. أعرض عليهم فكرة فيسألون عمن قالها، فإذا قلت إنه المودودي أو ابن تيمية أو ابن القيم، فيردون: إن ابن تيمية لم ير الواقع الذي نعيشه.. أقول لهم سيد قطب، فيردون بأن سيد قطب مات. هكذا وجدنا أنفسنا بحاجة لوجهة شرعية تؤكد الكلام الذي نقوله.

قال شوقي لنعمل مع عمر عبدالرحمن. قلت إن عمر لا يصلح لأننا نختلف معه.. وعقدنا جلسة من خمسة أو ستة من الإخوة وافقوا على التعاون، وأنا كنت معترضا.. ونزلت على رغبتهم وذهبت معهم إلى عمر.. فاصطدمت به، إذ امتنعت عن أن آكل من أكله.. وفهم عمر أنني مكفره.. وكنت في السجن لا أحترمه بسبب بعض المسالك الحقيرة.. وشعر هو أنني غير متفق معه.. وقلت له إن هذا صحيح وإنني جئت تحت تأثير شوقي والإخوة.

بدأ شوقي يوحي للناس في الفيوم بأنه متفق مع عمر عبدالرحمن، وفي الحقيقة كان هو يتخذ من عمر عبدالرحمن ستاراً شرعياً.. وبدأنا ننشر الدعوة في البلاد، والناس فاهمه أن هذا هو كلام الشيخ عمر. وبعد أشهر نزل عمر وفوجئ، بأن كلام الناس يختلف مع منهجه.. وشعر أننا ننشر فكرنا وننسبه له، وهاجمنا، وأعلنا نحن براءتنا من عمر عبدالرحمن.. وأغلقنا على أنفسنا مناطق معينة، بها شباب مهيأ لقبول الدعوة.. ومن صفات هؤلاء أنهم شباب يتميزون بالجهل، لا يملكون أي خلفية شرعية ولا دينية. أذكر أننا بدأنا بصيادين في بحيرة قارون، وقلنا إن

منطقة البركة مغلقة علينا وأى شخص سيدخلها سنطلق عليه النار.. ولم يدخل أى أحد من الدعاة للمنطقة.

زادت المجموعة، وارتفعت أرقام عمليات الاستحلال.. وأصبح معروفا أن أى قضية سرقة تحدث يكون الذى سرقها هم الملتحون.. فى هذا الوقت لم نكن نخجل من ذلك.. ونعتبره من أمور الدين.. زادت المسألة بينما أنا مستمر فى القراءة.. وأتابع ما قاله لى السماوى عن أن الله أباح للنبى سليمان عرش بلقيس بكفرها، وثبتت عندى مسألة الاستحلال.

□ [قطع].

□ س : بعد زيادة الاستحلال وعدد الأعضاء أريد أن استوقفك لأسأل عن النوعيات التى كنت تدعو إليها وسبل الإنفاق عليها؟

عادل : معظم هؤلاء بدون خلفية دينية.. أى كلام نقوله يقتنعون به ويصدقونه.. ومع زيادة الاستحلال وصدامنا مع المسيحيين فوجئنا بقضية واعتقال.. دخلنا السجن وأطلقوا علينا اسم «التوقف والتبين».. وعملونى أمير هذه المجموعة. ثم خرجنا من السجن. وعدنا لإكمال العمل.. وقال شوقى لابد أن نخرج من دائرة الفيوم.. نريد أن نجند الشباب التابع لعبدالله السماوى الذى يعتبر المفرخ الأساسى للجماعات الإرهابية من قبل ١٩٨١ وحتى الآن.

قلت لشوقى ومن أين سندخل للسماوى، فرد إن أفضل طريق هو الزواج.. وذهبت للسماوى، وشعرت أنه يريد تجديد العلاقة بيننا، هو يريد أن يسيطر علينا ونحن نريد السيطرة عليه.. وفوجئت خلال ١٥ يوما باننى متزوج من شقيقة زوجة عبدالله السماوى.

□ س : كم عمرك عندئذ؟

عادل : كان عندى ٢٢ سنة.

تزوجت، بدأت انتقى مجموعة من الشباب من عند السماوى وأعرف شوقى عليهم.

□ س : كنا نريد أن نعرف نظام الزواج فى الجماعة؟

عادل : فى الجماعة أو معظم الجماعات على الساحة كنا نعتقد أن الزواج إيجاب وقبول.. أما مسألة التوثيق فلم نكن نهتم بها، باستثناء البعض الذى يريد تجنب سؤال الأمن عمن تعيش معه.. أنا شخصيًا وثقت العقد لأننى كنت كثير الحركة وحتى لا أسأل عمن معى.

شهادة
عادل عبدالباقى

□ س : هل أمير الجماعة هو الذى يحدد هذه المسألة؟

عادل : حسب الظروف التى يمر بها كل شخص.

□ س : هل اخترت زوجتك؟

عادل : نعم.. بدليل أنى ارتبطت من قبل بأكثر من مشروع زواج لم يوافق حالتى النفسية، ذهبت للسماوى من أجل مجموعته.. ولما تعاملت مع زوجتى نسيت الهدف الذى ذهبت له.. وتحول الارتباط إلى ارتباط زواج.

المهم تنبه السماوى إلى أنه فشل فى صيدنا بالشبكة التى ألقاها علينا.. طلب منى أن أؤجر شقة بدلا من الاستمرار فى الإقامة معه. سافرت دمياط حيث تتمركز مجموعة السماوى.. كنت نشيطا.. وقررت أن أضم الـ ٥٠٠ عضو معًا. أحضرت شوقى، وكمال توفيق - أمير مجموعة الشوقيين الحالى - وجلسنا مع أبو حفص أمير مجموعة السماوى فى دمياط. خلال أسبوع اقنعناه بالدعوة التى نحن عليها.. وبايع شوقى، ودخلت وراءه كل المجموعة.

اتهمنا السماوى بالخيانة والغدر، وبدأ يتملص من الأمور التى أصلها فى فكرنا لاسيما فتوى «الاستحلال».. وأشهد أمام الله أن أول من ثبت هذه الفكرة فى الساحة هو السماوى.. وهو أول من مارسها عمليا.. وهو أول من ضبط فى سرقة سيارات يفكها مع أعضاء مجموعته فى قطعة أرض بالخطاطبة ثم يبيعونها كقطع غيار.

رجعت الفيوم، زادت عملية الاستحلال، وأصبحت هى مصدر الرزق.

□ س : بدأت فى الفترة دى سرقة محلات الذهب؟

عادل : لا..

□ س : لسه برضه؟!

عادل : محلات الذهب بدأت بموت شوقى.

المهم، كنت أقرأ عندما صادفت فى السيرة النبوية أمرًا كنت قرأته من قبل كثيرا «فى كتاب فقه السيرة للشيخ الغزالى»، عن أن النبى (صلى الله عليه وسلم) ترك على بن أبى طالب بعد أن خرج للهجرة، رغم أن على كان معرضا للقتل. وفسر الغزالى هذا بأن النبى ترك عليًا لأن قريشًا كانت تستأمن محمدا (صلى الله عليه وسلم) على أماناتها.. أى شخص لديه شىء غال يتركه للنبى.. الذى ترك عليا ومعه الأمانات.

وتوقفت أمام موقف النبى من قريش التى كانت على كفر شديد.. كان الوليد بن المغيرة يحضر عظاما يفركها بيده ويذهب للنبى (صلى الله عليــه وسلم) ساخرًا.. ويقول: يا محمد هل يستطيع ربك أن يبعث هذا. إذن هؤلاء كفار لا خلاف على ذلك. وكان يمكن للنبى أن يأخذ أموالهم.. بحجة أنهم كفار.. وقرأت مرة أخرى، وأحضرت كتب الفقه وطالعت أحكام الفىء والغنيمة والقتال.. وأحسست بالقلق من فتوى الاستحلال.

□ س : هذا يعيدنا للوراء مرة أخرى.. هل يمكن لأى شخص يقرأ كتابين أن يتحول إلى داعية؟

عادل : فى الحقيقة كنا نقرأ.. ولا نجد أحدا يصحح لنا المفاهيم.. وفى نفس الوقت أغلقنا على أنفسنا واعتبرنا أن أى داعية جزء من النظام.. وأعطيناه ظهرنا..

بدأت أفكر فى مسألة الاستحلال من جديد، شككت فى ما نحن فيه.. هذه سرقة.. أحضرت كتب الفقه لمدة شهرين، واقتنعت بشىء واحد وهو أننا لصوص.

□ س : كيف كانت تدخل لكم الكتب فى السجن؟

عادل : عادى.. فى الزيارات.. أى شىء نريده نطلبه..

□ س : لقد قلت إنكم انفصلتم عن الآخرين فى السجن.

عادل : لأننا شعرنا أن معظم من فى السجن همج.. يعنى واحد ملتحى ولابس جلابية وزوجته منقبة ولكن لا توجد فى رأسه قضية.. أنا وشوقى بدأنا نترجم الكتب عملياً.. لنموت فى سبيله.. نعتقل.. نشنق..

□ س : عاوز تفهمنى انكم الجماعة لوحيدة التى لها خطها وفكرها؟

عادل : شعرنا من تضارب الناس فى السجن حيث كل جماعة لوحدها.. التكفير وحدهم.. الإخوان وحدهم.. السلفيون وحدهم..

□ س : لماذا هذه الاختلافات؟

عادل : هذا له سببان، بعد كل هذه السنين اكتشفت أن السبب الأصلى هو الزعامات الشخصية، والسبب الثانى خلافات فى مفاهيم بعض النصوص الشرعية.. مثلا مسألة العذر بالجهل.. هناك من يعتقد أننا نعيش بين مسلمين مثل الإخوان والسلفيين.. بينما معظم جماعات التكفير يتفقون على أننا بين كفار.. إننا هنا أمام خلاف نفسى، كل شخص يريد تكبير الجزء الذى يدعو إليه.

لم أجد أن الأمر للآخرة أو للدين.. أنا دخلته من أجل الدين.. لم أكن أريد شقة أو زوجة، هناك من دخل من أجل الشقة والزوجة، لكننى انضممت بسبب ما قرأته..

□ س : لماذا لا تحب عمر عبدالرحمن.. هل هناك واقعة تبرر ذلك؟

عادل : أكثر من واقعة.. أهمها أننى كنت أجد فى سلوكياته انحلالا.. مرة كنت معه فى مستشفى ليمان طرة لمدة شهرين.. وجدته يسلك مسالك يستحى اللسان أن يقولها.. كانت زوجته - مدرسة إنجليزى درست لى فى الثانوى - فوجئت به يتزوج فى السجن - كان أمرا مستغرباً بيننا.. وعندما جاورته فى عنبر المستشفى وجدت أتباعه صنعوا له خباء من البطاطين تدخل إليه فيه زوجته.. كنت صغيراً وأحسست أن هذا أمر يتنافى مع إنسان لديه مروءة وكرامة.. احتقرته..

ثم إننى كنت أسأله فأجده يرد بدون دليل، ويقول لى: «إنت عيل صغير لن تفهم الدليل».. كانوا يتعاملون معه بمنطق «الشيخ قال».. و«الدكتور قال» بدون نقاش، لدرجة أننى فوجئت به فى السجن يأمرهم بصيام ٦٠ يوماً.. سألتهم: لماذا؟ أجابوا: لأننا قمنا بأحداث أسيوط.. وقتلنا الضباط والعساكر خطأ.. والشيخ عمر أمرنا بالكفارة.. قلت لهم: يعنى أرواح الناس «مسألة لعب بقى».. وشعرت أن الأمر عنده مزاجات شخصية وأهواء.. يحكمه هوى وليس دينا.. وأنه مفتون بالزعامة، به صفة من صفات الشيعة أى يثبت العصمة لنفسه، يكلف بدون حجة على التكليف..

□ س : كل جماعة كانت تكفر الأخرى؟

عادل : يمكن أن يكون هناك خلاف.. لكن هناك جماعات تكفر.. وأخرى تتفصل.

□ س : حضرتك قلت إن الناس تدخل هذه الجماعات عشان فيه فلوس كتير.. إيه الفلوس دى؟

عادل : عندما خرجنا من السجن فى المرة الثانية كان على الساحة مجموعة «الناجون من النار».. وأنا لم أكن مقيداً بالفيوم.. كنت ألف فى كل مصر من الصعيد للإسكندرية.. كنت أعرف كل الجماعات على الساحة.. باستثناء الجماعة الإسلامية لأننى لا أحبها ولا أحب عمر عبدالرحمن.. الذى جمع «شوية ناس» صنعوا منه بطلا وزعيما..

تعرفت على «الناجون» الذين يزيدون عنا فى أنهم يكفرون الجماعات على الساحة، ويجعلون من هذا التكفير أصلا من أصول الدين واتفق شوقى مع هذا.

□ س : الأموال..

عادل : ما فيش شغل.. نجد أناسا تدخل وهى بلا عمل فتوفر لهم شغلا من هذه السرقات.. عايز يتزوج فندبر له

نفقات الزواج.. وفجأة يجد الفرد نفسه متزوجاً، اشتغل، لديه قطعة أرض بينها.. ببساطة عنده بيت.. وأغلب الذين دخلوا بعد عام ١٩٨٥ جاءوا من هذا الباب.. في أربعة شهور يصبح له كيان..

□ س : هل ممكن أمير الجماعة يطلق واحدة ويزوجها لآخر؟

عادل : آه.. أنا اختلفت مع شوقي، وبدأت أنشر الحق الذي توصلت إليه من أن هذه الأموال سرقة، وأننا لصوص.. بدأ شوقي يهددني، وبقيت أمر في القرى والبلاد وأغير الباطل اللي عملته.. ووجدت ٥٠ في المائة من الجماعة يسألون شوقي عن هذا واعتبرت هذه بداية التغيير..

وتركت أنا الحرام، وعملت لنفسي مشروعاً لأربي الطفلين وأرعى الزوجة.. تاجرت في الفاكهة، وفي يوم جاء شوقي مع مجموعة وهو يحمل بندقيته وقال لي: لولا أنك فلان وأنك تعبت معي، أنت تفهم ما الذي يمكن أن أفعله معك.. لكني أطلب منك أن تترك الفيوم..

□ س : كان يريد قتلك؟

عادل : آه..

□ س : كانت إذن هناك عمليات قتل في تلك الفترة؟

عادل : آه.. كان هناك سلاح.

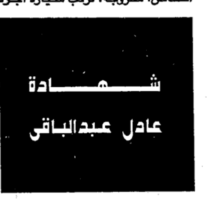
□ س : من أين يأتي السلاح؟

عادل : معظم البيوت في الفيوم فيها سلاح. ممكن عضو في الجماعة يسرق سلاح أبيه.. مش شرط بندقية آلية ممكن «فرد».

تركت الفيوم على توبة من السرقات. ونظرت لجماعة شوقي بحزن.. وسافرت المنصورة والزقازيق عند ناس كنت أعرفهم من السجن. فوجئت بأنني من الذين يحلون المشاكل.. يعني ذهبت إلى هناك من فوق وليس من تحت.. كان هناك رئيسان: نسيم التابعي الذي ترك دراسته في كلية العلوم لأنها كفر، والثاني اسمه عصام الضو. وكنا نقضي في مسائل الجماعة التي كانت منتشرة في معظم وجه بحري.

هناك وجدت حاجة غريبة، ممكن أي واحدة تختلف مع زوجها.. كأن يفكر في إلحاق أطفاله بالمدرسة.. فنعقد جلسة، ونعتبر الزوج كافراً ونفرق بينه وبين زوجته. وبناء على ذلك كانت هناك سيدات متزوجات وهن على ذمة أزواجهن الأولين.

كمثال : كانت هناك سيدة موظفة في انشاص، متزوجة، تركب سيارة أجرة



إلى عملها.. صادفت السائق، وهو ملتح، يرتدي جلابية.. ويقول للناس «إزيك يا أخي.. وعامل إيه يا أخي».. أثناء تردد هذه المرأة عليه تعرف على وضعها. وأحضر لها كتباً وبدأ يدعوها للفكر الذي هو عليه. وقال لها تعالي معنا لتعرفي الإسلام. وأخذت بالفعل طفلتها وذهبت مع هذا الرجل الذي كان من مؤسسي جماعات التكفير في مصر.. كان اسمه عبدالمنعم عسكر. وتركت زوجها، وعاشت مع السائق على أنه زوجها.. لأنه قال إن زوجها الأول كافر.. وأنجبت من الثاني طفلاً. وبعد سنتين حدث خلاف بين السائق والمجموعة التي يعمل معها.. فعملوا جلسة وكفروا هذا الشخص. وخيروها بين البقاء معه أو معهم. فقالت: مادام كافراً أنا معكم.. وبناء على ذلك فرقوا بينهما. وتزوجت للمرة الثالثة.

□ س : ألم تخش على زوجتك من أمر مثل هذا؟

عادل : كنت أحب زوجتي، وأحوطها عليها.. وأمنع اختلاطها بهم. ولذلك كانت الجماعات تعتبرها نقطة الضعف في. كنت أعزلها عنهم.

نعود إلى المثال: هذه المرأة تزوجت ثلاث مرات وهي على ذمة زوجها. ومعها طفل من كل واحد. لا يوجد أي قانون في العالم يجرم ذلك لأنه لا توجد وثيقة زواج ولا حالة تلبس.. هي تعتقد أنها لا تمارس الزنا.. ويهيأ لها أن الزوج كافر...

بدأ يحدث صدام فطري معي. كنت في نفسي أعتقد أن هؤلاء كفرة وأنه يجوز هذا. ولكني سألت نفسي هل أقبل هذا على زوجتي. وخاصة أنهم يسألون لماذا أحجب زوجتي وأمنعها من الاندماج.. كنت أفتي في هذه الأمور.. وأبعد زوجتي. لأنني في مرحلة حيرة من أمري.. أنا نظرياً لا أقبل ذلك.

ثم حدثت أكثر من واقعة زلزلتني كما حدث في أمر الاستحلال. كان هناك شخص اسمه عبدالله من بلد في السنبلاوين. هذا الشخص قال لي إن مسألة دخول الأولاد المدارس نريد أن نراجعها تاني.. قلت له هل تشك في هذا.. ده كفر.. قال: لا.. أريد فقط أن نتأكد الرسول (صلى الله عليه وسلم) في غزوة من الغزوات قال إن من يعلم عشرة من أبناء المسلمين «حيبقى حر». وقلت له: يا عبدالله دي مسألة فردية. إنما المدارس في هذه الأيام علمانية.. المهم دخل أولاد عبدالله المدرسة. وعقدنا جلسة، فقال الإخوة إن عبدالله كفر.

وفوجئت بأن الفصل الذى تم بين عبدالله وزوجته تبعه أمر لا يخطر على بال الشيطان.. بعد أربعة أيام تزوجت هذه المرأة قلت «إيه ده».. بالرغم من أننى جلست وقلت فى بعض هذه الأمور إلا أننى فوجئت بهذا الزواج الذى تم مع شخص اسمه عماد عبدالعزيز بعد أربعة أيام.

□ س : هذا ليس من القرآن.

عادل : قالوا لى إن عبدالله سيصنع مشاكل، ولن يترك زوجته ببساطة.. أحسن حاجة نجعلها فى حماية أحد من الإخوة. قلت: أقل حاجة تمضى فترة العدة.

□ س : ألم تعترض؟

عادل : «قال وهو يمط فى الكلمة»: الزوجات.. جهلة.. لا يفهمون شيئًا. قلت لهم: العدة. فقالوا إنهم ذهبوا بها إلى طبيب تأكد من أنها ليست حاملا. قلت: هذا أمر يصطدم بالنصوص فى القرآن والأحاديث وحتى مع العقل الحديث. أنا برىء من هذا الفعل.

□ س : ما هى العمليات الإرهابية التى قمت بها؟

عادل : كانت مشكلتى أنا شخصيا أن أدعو الناس الذين نفذوا هذه العمليات. أنا لم أحمل بندقية منذ ١٩٨١.. لكن رمضان مصطفى وعلى عبدالوهاب وهلال عبدالشفيع وخالد إمام وكل هؤلاء، سواء الذين قتلوا الضابط خالد زمزم أو الذين اشتركوا فى قضايا الزيتون والمطرية والخصوص.. كلهم تلاميذى.. أنا لم أحمل بندقية، ولكن فكرى دفع الناس ليحملوا بندقية. وعندما تركت الاستحلال على أنه حرام.. وجدت أيضا أن هناك دعارة مقنعة باسم الإسلام. ولكن ظروف حياتى مع الإخوة، والتجارة التى أتاجر فيها ملكهم، والشقة أيضا.. وتأكدت تماما من أن هؤلاء ليسوا من الإسلام فى شىء.

الغريب أن عبدالله طلب زوجته وأولاده، وأخرج أبناءه من المدرسة.. فعقد الإخوة جلسة وأعادوا إليه زوجته.

وقلت إن هذا ضد الفطرة والإسلام.

وفى عام ١٩٩١ اشتريت الجريدة وفوجئت بخبر مصرع شوقى الشيخ.. حزنت عليه، كنت مرتبطاً به، عشرة.. ورغم أنه قال لى إن ما يفعله سرقة، ولكنه لا يستطيع أن يتركها.. أول ما قرأت أنه مات.. حزنت.. لأنه أول شخص عاش معى، ولأنه ثانيا مات على خطأ. وأدرك الذين أعيش معهم أننى حزنت فعلاً، فعقدوا جلسة وحاكمونى على مشاعرى تجاه خبر الوفاة.

قلت : بصراحة شوقى حرامى.. وأنتوا بتوع دعارة تبيحون الزنا.

لم أعد أقدر.. لكنهم قالوا لى أمامك فرصة أخرى وإلا اعتبرناك مرتدا. ثم عقدوا جلسة بعد أسبوع واعتبرونى كذلك. فقلت والله لو هذا هو الإسلام فأنا لست مسلما.

□ س : هل هؤلاء مصريون، أم أنهم مصريون بالاسم فقط؟

عادل : الناس دى قبل ١٩٨١ كانوا على دين. بعد كده ليس عندهم دين أو انتماء لمصر. والمشكلة أن هناك أناسا لم يجدوا من يعالجهم وآخرين لم يجدوا من يعيدهم، ونظرتى الشخصية أنهم مجموعة من المجرمين. هذا التعبير له معنى مختلف إذا صدر عنى، بعكس ما يقوله أى صحفى. أنا رأيت الكثير تحت النقاب.. للأسف هناك دعارة تحت النقاب.

فيما بعد، طلبوا منى أن أترك الشقة، وأخذوا البضاعة التى أعمل بها.. وخرجت بزوجتى وأولادى فى عام ١٩٩١. كنت أريد أن أعيش. ولكن لا يوجد سكن أو مصدر رزق.. وحدثت خلافات مع زوجتى التى لم تتحمل هذا الوضع.

□ س : ماذا يفعل الزوج إذا طلقت منه زوجته؟

عادل : هى وافقت. والزوج كنا نعتبره مرتدا. وهو يعتبر الحكومة والأمن كفارا.. فكيف يستعين بهم علينا. وكيف يسترجع زوجته التى تذوب وسط الإخوة، وتعيش تحت النقاب. هل يرفع النقاب عن كل واحدة ليعرف ما إذا كانت زوجته أم لا. لدرجة أن أسماء الأطفال والزوجات تتغير.

□ س : بعد اقتناعك بالأخطاء.. كيف استطعت الخروج دون خوف؟

عادل : أنا مقتنع تماما بأن كل من على الساحة الذين يزعمون الإسلام، إما يسمون أنفسهم الجماعة الإسلامية وليسوا على دين أو خلق. أو كالشوقيين وهم مجموعة من اللصوص والحرامية. أو كجماعات التكفير مجموعة من المنحلين أخلاقيا.. كل من على الساحة كذابون.. وأصبح كل ما فى ذهنى وكيانى هو أولادى وزوجتى.. وكانت هناك صعوبة لأننى أواجه مشكلة مع الجماعات ومشكلة مع الأمن الذى يعتبرنى من الناس الذين وضعوا هذه الجرائم وذلك حقيقة، أنا من الذين أحلوا فكر التكفير والاستحلال فى مصر.

□ س : وهل كنت تتنقل من مكان لآخر هربا من الأمن؟

عادل : لم أكن أهرب من الأمن لأننى لا أشارك فى عمليات، كنت فقط أبحث عن مكان أعيش فيه.

سافرت إلى بورسعيد، وذهبت لشخص عرفته فى السجن وهو أكبر

صواب. مصر مليئة بالمساجد، ولكن أحدا لا يقوم بدوره فيها. إما ان نوجد هذا الشيخ أو نغلق المسجد.. وإغلاق المسجد أهون من أن يخرج منه رشاش. وأهون من أن يقف مواطن أمام فاترينة يشاهد مع ابنته فستانا، ثم يفاجأ بقنبلة تنفجر في ابنته.. هذا الانفجار خرج من المسجد.. وكتب التكفير أيضا طبعت في مطابع، وألفها ناس بيننا. ودور العلماء أن يفندوا هذا الفكر.

☐ س : ماذا تقول لمن لم يزل يمارس الإرهاب؟

عادل : تذكروا الله. الذي نهى عن الغدر. والنبي (صلى الله عليه وسلم) قال إنه ليس في الإسلام غدر. كان يأخذ الراية ويقول «أيكم يأخذ هذه بحقها»، فيقول علي: «أنا يا رسول الله»، فيقول له: «يا عليّ إذهبْ إلى قوم» كذا «وقل لهم إن الله فرض عليهم خمس صلوات في الليلة فإن هم اجابوك فكف عنهم». وهذا يعني أن الحرب كانت معلنة، والإسلام دين مروءة، ومن - «يغدر» - سوف يسود وجهه أمام الله.

دعوني أقول شيئا عرفته باليقين. رؤوس الجماعات هم المستفيدون سواء عبدالله السماوي أو عمر عبدالرحمن أو رفاعي سرور.. أو الإخوان المسلمون الذين إذا ما حدث تفجير يصدرون بيانا في الصحف للشجب.. هؤلاء بأنفسهم كانوا يدفعون لنا الفلوس. وكنت مرة عند رفاعي سرور - الذي يعتبر المرجع الأصلي لجماعات الجهاد في مصر - فوجئت بأن «م. ن» محام من الإخوان يحتل منصبا نقابيًا هامًا أعطاه شيكا بـ ٢٥٠ الف جنيه من أموال الزكاة الخاصة بإحدى الدول العربية، لينفق منها على الإخوة المعتقلين. وفي مرة أخرى ذهبت لصاحب شركة مقاولات وتوظيف أموال في مصر الجديدة اسمه «أ.ع» فأعطاني ٢٠٠٠ جنيه وقال لي: استعن بها على طاعة الله.. وهو يعرف تماما أنني من جماعات التكفير. هذا الرجل هو نفسه الذي كان يوزع الأظرف المعبأة بالأموال على أسر المعتقلين في السجون.

بعد كل تجربتي مع كل الجماعات أؤكد أن الرؤوس الكبرى تستفيد.. وحتى لو قامت الآن دولة فيها النبي (صلى الله عليه وسلم) وأبو بكر وعمر مقابل أن يبقى الوضع الحالي في مصر.. لاختاروا الوضع الحالي الذي يستفيدون منه. فهم الآن أمراء، يحصلون على أموال، حولهم من يعمل بدلاً منهم.. والشباب هو الذي يخسر.

والمطلوب من الدولة أن تعالج هؤلاء الشباب، فإذا لم تحرز معهم نتائج تعزلهم عن غيرهم. حتى لا تسمح لي بأن أكون عضو جماعة تكفير، أو أرفع سلاحا آليا، أو تضعني في موقف مثل الذي أنا فيه الآن، كنت متميزا في الدراسة، وبعد ١٧ سنة لم أحصل على الثانوية العامة بينما زملائي مهندسون وأطباء.

عندما عدت وتبت. لم يساعدني شيخ أو ضابط. عدت لأنني اكتشفت الخطأ.

☐ س : هناك ضربات مؤثرة ضد الإرهابيين.

عادل : بكل وضوح، وعن تجربة.. وليس مجاملة لجهاز الأمن، أنا أرى خلال الشهور الأخيرة أن الأمن يعمل بفهم صحيح.. من قبل كانت الداخلية تتصرف بناء على فعل الجماعات، الآن يحدث العكس. يمكن أن يقول بعضهم إن «الأمن» هو الذي دفعني لذلك الكلام.. لكنني لم أعد لسبب أمني.. بدليل أنني لو حكم علي بالإعدام خمسين مرة كنت سأقول إنني على حق وشهيد.. ولم أعد أيضا ثقة في المشايخ، لأنهم سبب ٨٠٪ من المشاكل الموجودة.. يعرفون كتب التكفير ويتركونها.. وهم الذين تركوا الساحة خاوية. كل منهم يمسك ورقة ويمضي في الطرقات يتحدث عما ينهى عنه الإسلام. فهل ناقشوا الفكر، وتكلموا الحجة بالحجة.

أنا لا أرضى الأمن بهذا الكلام، ولكني أؤكد أن الداخلية تعمل الآن بمنطق «الرسالة» وليس كضباط يؤدون وظيفة. هناك إحساس بأن هذا الخطر يمكن أن يؤثر على أبنائهم.

☐ س : هل كانت لك علاقة بالفنون والآداب وأجهزة الإعلام؟

عادل : أنا كنت مثقفا، أقرأ في أشياء كثيرة بعيدة عن الدين.. مثلا في الفن، بدليل أنني كان يمكن أن أشاهد برامج التليفزيون.. أنا لم أكن إنسانا غليظا، أنا مشكلتي أنني أحضرت كتبا وفهمتها خطأ، ولم يصحح لي أحد هذا.. غيري دخل من أجل الفلوس.. ومشكلتي أيضا أن أحدا لم يصحح لي ما قرأته.. وأي شخص يتكلم عن دوران القوافل في القرى.. سأقول: أنتم لم تناقشونا، فقط جئتم وفرضتم أنفسكم علينا.

☐ س : ألم يكن محرما عليكم مشاهدة التليفزيون أو سماع الموسيقى؟

عادل : كنا نعتبر التليفزيون جهازا، المشكلة فيما يعرض فيه. كنت أشاهده. خاصة المسلسلات التي تناقش فكرًا.. مثل معظم أعمال أسامة أنور عكاشة.. الذي نقل عن الجماعات برؤية مختلفة لأنه لم يعش داخلها.. ومن يريد أن يكتب يأتي لي أنا. أسامة في ليالي الحلمية كان يكتب وفق ما سمعه.. لو أراد أن يكتب عن الفكر سأقول له كيف يدخل طفل صغير إلى مسجد، ويتربى إلى أن يصبح شيخا أو صانع قنبلة.. يمكن أن يكون طالبا في كلية العلوم، ثم يتركها ويبيع جوارب في السوق.. أو يترك الطب «أخصائي جراحة» ليبيع الساعات.

راس فى الجماعات هناك اسمه الشيخ سعيد ابو عبده.. شرحت له وضعى. قال لى إن علاجى هو السفر للخارج. قلت له: انا ليس معى ورق، فقال: كل هذه المسائل سهلة.. ونستطيع أن نوفر لك المصاريف لتسافر إلى أى أحد من الإخوة فى السعودية.

كنت اريد أن أغلق بابا على أولادى. وشعرت أننى لو سافرت السعودية قد لا اجد عملا.. فيتم ترحيلى.. او اننى اسافر إلى بيشاور، وبدلاً من ان انجو بنفسى ادمر أولادى.

المهم، ساعدنى الشيخ سعيد وأعطانى مرة ٥٠٠ جنيه، ومرة ٢٠٠ جنيه.. وقلت انهى الورق، إلا أننى كنت محتاجا شهادة الجيش. نسيت أن اقول إنه بسببى رفدوا اشقائى وأبناء خالتى.. لكن انا تجاوزت السن واحتاج شهادة المعافاة.. ولم ادفع الغرامة، فدخلت السجن لأحصل عليها.. وأعود بها للشيخ سعيد.

وعادت اشباح بيشاور للسيطرة على. وشعر سعيد أننى نقضت الاتفاق. واختلفت زوجتى معى.. وبالتالى لم يعد هذا استقرارا.. ولكن دمار. أنا لا أضمن ما الذى سيجرى لى هناك. وبقيت خمسة أشهر أكلم نفسى.. أبنائى عند صهرى.. لا عمل.. لا سكن.. كل الأبواب مغلقة.. ولا املك القدرة على أن أطلب منه المساعدة لأن تاريخى سيىء.. ولا استطيع ان اذهب للأمن لأنه يعرف من أنا، وهناك فجوات معهم.

□ س : ما رايك فى العمليات الإرهابية التى تمت فى الآونة الأخيرة؟

عادل : عندما تأكدت أن الناس التى تزعم الإسلام كذابون، كشف الغطاء أمامى.. بدأت أشعر بإحساس الإنسان العادى.. كلما يحدث انفجار أنظر إلى الضحايا وأضع ابنتى فى موقعهم.

[هنا توقف عادل عن الكلام متأثرًا، وطلب أن يتركه التليفزيون خمس دقائق.. ليستطيع الكلام..]

عادل : قد يهيأ للناس أننى بلا مشاعر. فى أى حادث كنت اتصور حسناء ابنتى فيه.

□ س : من الواضح انك عاطفى جدًا من خلال دموعك التى نراها الآن.

عادل : «صمت».

□ س : كانت هذه الأمور تسبب قلقا نفسيًا لك.

شهادة
عادل عبدالباقي

عادل : فى قنبلة مدرسة المقريزى كنت اشترى الجريدة وأضع صورة ابنتى مكان صورة الشيماء.

قد يتخيل الناس أننى لا يمكن أن أشعر بهذا.. بدأ قلبى يؤلمنى.. لأن لى يدا فيما يحدث بطريقة غير مباشرة.

سأتحدث عن مثال كان من أهم الأسباب التى أشعرتنى أننا مجرمون.. كان هناك ضابط أمن دولة فى الفيوم.. المقدم أحمد علاء الذى قتل.. كان يعرف أننى أكفره. لكنه تعامل معى كإنسان. شعر أننى فى هذا الوضع لأنه لا توجد وجهة ثانية أذهب إليها. قال إنه يريد أن ينتشلنى من هذا الوضع. قال أيضا: أعرف انك تريد الخروج وساعدنى لكى أساعدك. كان يعرف أننى أكفره ويرسل لى ملابس للأولاد. وفوجئت بأنه قتل. وتذكرت أولاده.. وأدركت أن ابنتى فى عمر بنت أحمد علاء بالظبط.. وهو كان شهماً معى، وفى نفس الوقت الذى قتله من تلاميذى. شعرت بأننى القاتل. وقلت: يارب هل تغفر لى. لا استطيع أن أصدق أن هذا سوف يحدث.. أننى أشعر أن كل أمر يحدث شاركت فيه. وأن من شروط التوبة أن أعرف كل الناس بحقيقة كل هؤلاء.. أعريهم.. إنهم مجرمون.. لصوص.. داعرون.

□ س : فيم فكرت لتفضحهم أمام الناس؟

عادل : أن أخرج كلامى إلى الجميع بأى طريقة. ذهبت إلى الصحافة.. التى كنت أؤمن بأنها العدو الأصلى لنا.. لأنهم الذين يحاربوننا.. لا أعرف كيف تم هذا، ولكنى فوجئت بنفسى فى أخبار اليوم.

□ س : هل تظن أن العمليات الإرهابية تفيد جهات أجنبية؟

عادل : أولا المستفيد منها لا شك غير مصريين. لأن هدف ضرب السياحة إضعاف النظام، فى حين أن المستفيد من السياحة: سائق تاكسى، عامل فى مطعم، وآخرون.. أكل عيشهم من هذا. وفى نفس الوقت عندما نقوم بأى تفجير يضار فيه أفراد ليس لهم ذنب.. لكنهم أصبحوا بلا قلب أو ضمير، ينفذون أى أمر يكلفون به. بعض الشباب ينفذ لأنه يعتقد فى صحة ما يفعله.. لم يجد شخصا يساعده على الفهم. بعض الناس يعملون للاستفادة ماديا.. ولكن ماذا نقول فى شاب سوف ينفجر هو بنفسه. ما الذى سوف يستفيد به.

هنا لا يمكن أن نتحدث عن دور الأمن، هذا دور الشيخ.. انا لم أجد رجل الدين الذى يقول لى إن ما قرأته خطأ أم

□ س : لماذا كنت تشاهده؟

عــادل : لاعــرف كــيف يتناولنا.. وأحيانا لأننى جذبت إليها.

□ س : هل كنت تشاهد مباريات الكرة؟

عــادل : بصــراحــة «المســألة دى مـوجـودة فى».. لكن لم أكن أحب أحـدا يرانى أفـعل هذا، وإلا فإننى أتفـرج على الطاغـوت.. كنت أشـاهده سـرًا.. وهذه كانت ثغرة فى.

□ س : شكراً.. وأهلا بك عــائدا لصفوف الشعب المصرى.

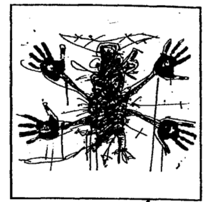
عــادل : أنا لى تعليق أوجــهــه إلى جميع الناس.. لا تستصـغر موقعك.. أى واحد فى الشارع أو مسئول له دور يجب أن يمارسـه.. أى شـخص لابد أن يساعد فى رفع هذه الغمة عن مصـر.. مشاركة.. «مش كل واحد يسيبها على الأمن».. أنا أشعـر بأشياء لا يعرفـهـا أحد غيرى.. مـثـلا، كنت أبحث عن شـقـة وفـوجـئت بالسمسار أخذ منى ٥٠ جنيها وأعطانى سكنًا دون أن يعــرفنى.. الطريف أننى ذات مرة ركبت تاكسيا بعد تفـجير قنبلة فى أحـد البنوك فـفـوجـئت بضـابط فى الكمين ينظر داخل السيـارة.. الله.. «هوه الإرهابى له شكل مميـز».. «مكتوب على وشه إنه إرهابى».. إن علينا أن نتصـرف دون النظر لمواقعنا.. لو شعرنا بتصـرف غـريب يجب أن يكون لنا دور فـيـه. هذا بلدنا نحن. لو أضير سنضار داخله..

□ س : شكرًا يا أخ عادل.

عادل : الله يبارك فيكم.

صوت : «ستوب». ■

(النص مأخوذ عن روزا اليوسف العدد ٣٤٢٣ - ٢٨ - ٣ - ١٩٩٤)



الفكر أقوى من السلاح

الثقافات المضادة بين الإدانة والتكفير

السيد يسين

لم يتح لى للأسف الشديد أن أشاهد البرنامج التليفزيونى المثير الذى تضمن اعترافات أمير الإرهاب التائب عادل عبدالباقى. كنت مع زملائى خبراء مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى عمان بالأردن لحضور المؤتمر الاستراتيجى العربى الثالث الذى ينظمه المركز دوريًا، وكان موضوعه.. «العرب فى إطار الاستراتيجيات العالمية».

عدنا إلى القاهرة فإذا بالمجتمع المصرى بكل فئاته لا حديث له إلا هذا الاعتراف المفصل لعادل عبدالباقى.

وأخذت أتأمل الظاهرة: لماذا هذا الاهتمام الشعبى الفائق بهذه الاعترافات؟ لقد كتب المثقفون المصريون عشرات المقالات عن العنف والتطرف والإرهاب، وغطى عديد من الصحفيين الموضوع من خلال تحقيقات صحفية ممتازة، يرقى بعضها- وإن كان قليلا - إلى مستوى البحوث السوسيولوجية الجيدة.

وسرعان ما وجدت الجواب فى مصطلح سبق للكاتب الفرنسى جى بورد أن نحته وهو «مجتمع الفرجة»، وهو يعنى بذلك، أن ثورة الاتصالات العالمية، أدت إلى نقل المجتمع الإنسانى فى كل أرجاء الأرض إلى طور جديد، هو سيادة ثقافة الصورة على ثقافة الكلمة المكتوبة. أصبح التليفزيون اليوم هو الأداة الرئيسية التى يعتمد عليها المواطن لكى يعرف الأخبار العالمية والإقليمية والمحلية، ومن هنا خطورة هذا الجهاز، فى قدرته على الهيمنة فى مجال تشكيل عقول البشر. إذا كان هذا صحيحًا فى المجتمعات المتقدمة التى اختفت منها الأمية أو كادت، فما بالنا إذا كانت الأمية فى مجتمعنا كما يقرر تقرير التنمية البشرية فى مصر الذى صدر منذ أيام لا تقل نسبتها عن ٥٥ ٪ ؟

الا يجدر بنا أن نتوقف طويلا لنتأمل هذا الرقم ودلالاته الخطيرة ؟ أكثر من نصف الشعب المصرى أميون. ومعنى ذلك - بكل بساطة - أن الكلمة المكتوبة أيا كانت صورتها: مقالة فى صحيفة، أو قصيدة فى مجلة، أو كتابا أو موسوعة لا تصل إليهم. ترى ما الذى إذن يشكل وعيهم الاجتماعى؟ هل هى الأساطير الموروثة، أم الفكر الخرافى الذى استشرى فى بلادنا كالسرطان فى العقدين الأخيرين؟ أم هى شرائط الكاسيت المتخمة بالمواعظ المتخلفة ، والحافلة بصيحات التكفير والجاهلية؟

من المنطقى أن يحظى البرنامج التليفزيونى بهذا الاهتمام الفائق، ليس فقط لأن عادل عبدالباقى لم يتحدث حديثا مجردا عن الإرهاب، ولكن لكونه حكى سيرة حياة حافلة بكل تفاصيلها العينية مما عكس أسلوبا للحياة ساد فى بيئات التطرف الهامشية التحتية التى نمت وترعرعت فى غيبة عنا طوال السنوات الماضية. وهذا يلفت نظرنا إلى أهمية دراسات الحالة Case - Studies ليس فقط فى الدراسات السوسيولوجية ولكن فى العروض الصحفية والتليفزيونية .

دراسة الحالة أسلوب منهجى معروف فى علم الاجتماع من سنوات بعيدة. ومن أبرز الدراسات التى قامت عليه والتى أصبحت كلاسيكية فى مجال علم الاجتماع كتاب توماس وزنانيكى وعنوانه «الفلاح البولندى فى أمريكا» والذى قام على أساس تحليل خطابات الفلاحين البولنديين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة الأمريكية إلى ذويهم فى بولندا بعد الهجرة. واستطاع المؤلفان بعبقرية فذة أن يعيدا بناء العالم الاجتماعى والنفسى الذى عاشه هؤلاء المهاجرون. وهناك أمثلة عديدة على لجوء العلم الاجتماعى إلى هذا الأسلوب، والذى يعتمد على سرد تاريخ الحياة، والذى أحيانا وبدون تدخل من الباحث يمكن أن يكون أثرى من أى بحث أكاديمى جاف حريص على القواعد المنهجية بغير التفات إلى أهمية الاحتكاك المباشر بنبض الحياة . ومن أبرز الأمثلة على التطبيق الخلاق لهذا الأسلوب الكتاب الذى أصدره مؤخرا عالم الاجتماع الفرنسى الشهير بيير بورديو وعنوانه « شقاء العالم» وهو مجلد فى حوالى ألف صفحة، حافلة بسيرة حياة مجموعة متنوعة من المواطنين الفرنسيين ينتمون إلى طبقات اجتماعية شتى، وينحدرون من أصول إثنية متعددة، ومن بينهم أنماط من العرب الذين يعيشون فى فرنسا. مطالعة هذا الكتاب تعطى القارئ الفرصة لتأمل وقع التغيرات الاقتصادية والسياسية والثقافية على البشر. وهى سيرة حياة حكاها كل فرد من خلال الأسئلة الذكية التى كان يطرحها الباحث فى تطبيق إبداعى لفن الحوار، مما يسمح للشخص أن ينساب فى حكاية سيرته بدون مقاطعات من الباحث، وعبر أسئلة تستثير أهم ما فى هذه السيرة. سيرة عادل عبدالباقى تقع فى هذا الإطار، بالرغم من أن المحاورين له كانا مذيعين واستطاع المشاهدون أن يجمعوا عناصر الصورة المتناثرة على مساحة الحوار.

ولعله من المهم - قبل أن نعرض لبعض الملاحظات على الاعتراف - أن نرصد ردود فعل أنصار تيار الإسلام السياسى للحوار.

الملاحظة الأولى فى هذا الصدد أن الاعترافات يبدو أنها أصابت دعاة التطرف والإرهاب فى مقتل. ويرجع ذلك إلى إحساسهم بأن جمهور المشاهدين أتيح لهم لأول مرة أن يتعرفوا على تفاصيل الحياة فى بيئات التطرف، وعلى الأنماط السلوكية الشاذة التى تسود بينهم. ومن هنا ظهر رد الفعل سريعا على مستويين : الأول التعليق الخبرى السريع والثانى التعليق التحليلى المفصل.

قامت بالمهمة الأولى جريدة «الشعب» التى نشرت تعليقا تركز على أن عادل عبدالباقى هو عميل للمباحث، وذلك سعيا إلى التشكيك فى صحة ما يقول! وهذا التعليق الذى انزلقت إليه هذه الجريدة يعكس حرصها على الدفاع عن بيئة التطرف والإرهاب، مما نفى عنها ادعاء استنكار هذه التيارات، وهو من ناحية أخرى بذل محاولة يائسة لإنقاذ الصورة المزيفة «للإرهابى» الذى تدافع عنه - بصورة مراوغة - باعتباره مناضلا ضد تعسف السلطة ويشهد على ذلك وصفها للإرهابيين القتلة ممن تصدر عليهم الأحكام بالإعدام بعد محاكمات قانونية بأنهم شهداء! وهذه الجريدة فى وصفها لجرائم الإرهاب فى الجزائر، والتى تضمنت ذبح وقتل عشرات من الكتاب والمثقفين الجزائريين لا تستحى من وصفها بأنها ثورة مسلحة ضد السلطة. ولم تقل لنا - حتى لو سلمنا بهذا الوصف - لماذا تتجه هذه الثورة المسلحة إلى المثقفين والفنانين الجزائريين الذين هم عقل وضمير الشعب الجزائرى ليكونوا أهدافا مباشرة لها؟

أما التعليق التحليلى المفصل فقد تولاه - طبقا لمنطق توزيع الأدوار - أحد الكتاب الإسلاميين فى جريدة الأهرام والذى تخصص طوال سنوات فى تبييض وجه الإرهاب، والدفاع المراوغ عنه، فقد تولى تحليل الاعترافات فى مقالة طويلة، سعيا إلى التشكيك فى وقائعها وتحذيرا من تعميم نتائجها!

- ٢ -

حين طلبت منى «مجلة القاهرة» أن أكتب تحليلا لاعترافات عادل عبدالباقى

ترددت لوهلة، ولسبب بسيط وإن كان بالغ الأهمية، هو أنني لم أشاهد البرنامج التليفزيوني لغيابي عن البلاد كما قلت.

ولا شك طبقا لما ذكرناه عن أهمية الصورة في تشكيل الوعي، وإدراك الواقع، أن قراءة نص الاعترافات لا ترقى لمستوى المشاهدة المباشرة.

وبالرغم من ذلك قررت بعد قراءة متفحصة للنص، - أن أبتعد عنه ! تمثلت الوقائع، وتابعت تطور سيرة الحياة التي انتهت بتوبة عادل عبدالباقي، غير أنني وجدت نفسي أفكر - من منظور مقارن - في الحركات الاحتجاجية التي تنشأ في بعض المجتمعات. وتساءلت: ترى هل هناك سمات مشتركة بينها، بالرغم من اختلاف الثقافات التي تعمل في ظلها، وتفاوت مراحل التطور الاجتماعي، وتنوع البنية الاقتصادية والنظام السياسي؟

وفي محاولة للإجابة على هذا التساؤل انصرف تفكيري إلى الحركات الاحتجاجية التي سادت في المجتمع الأمريكي في الستينيات والتي اشتملت على صور شتى من الاحتجاج. وربما كان ابرزها جميعا الحركة التي أطلق عليها حركة «الهيبيز» والتي كانت عبارة عن جماعات من الأفراد الذين في تشخيصهم للأزمة الاجتماعية والحضارية في المجتمع الأمريكي، والتي تسم الرأسمالية في مرحلتها الراهنة، قرروا إدانة الرأسمالية نظاما اقتصاديا وسياسيا وثقافيا أيضا. لقد وجهوا انتقاداتهم العنيفة إلى هذه الثقافة التي هي الانعكاس الأصيل للرأسمالية التي عمقت نزعات الاستهلاك وحولت الإنسان إلى حيوان مستهلك، تلبية لمطالب الجهاز الإنتاجي الضخم الذي ازدادت شراهته مع الزمن وركز على اختلاق الحاجات الإنسانية، من خلال تنويع السلع وجعلها أكثر جاذبية حتى ينفق المستهلكون كل ما يكسبونه على اقتنائها.

حملة النقد العنيف ضد الرأسمالية في مرحلتها الراهنة قادها مجموعة من الفلاسفة والكتاب الكبار من أبرزهم هربرت ماركيوز الذي كان كتابه الشهير «الإنسان الوحيد البعد» أهم هجوم نقدي وجه ضد القيم المنحطة للحضارة الرأسمالية المادية التي أفرغت الإنسان من مضمونه الروحي، وجعلته أشبه ما يكون بالأداة في مجتمع الاستهلاك. ويضاف إلى انتقادات ماركيوز الكتاب الذي نشره عالم الاجتماع الأمريكي الراديكالي جودمان بعنوان «عبثية عملية التنشئة الاجتماعية»، وهذه ترجمة للعنوان الأصلي - «Growing up absurd» والذي كان له وقع ضخم على الوعي الأمريكي.

الهيبيز إذن قاموا بحركة احتجاجية تمثلت في نزعة الانسحاب من المجتمع، ومقاطعة مؤسساته الرأسمالية وتكوين كوميونات عاشوا فيها بطريقة جماعية، وابتدعوا لأنفسهم مجموعة متناسقة من القيم حكمت سلوكهم الاجتماعي، بل إنهم كإشارة رمزية لرفضهم قيم وسلوكيات مجتمع الاستهلاك - تعمدوا أن يلبسوا ملابس رثة ويطيلوا شعورهم، بل إنهم غالوا في ذلك مغالاة شديدة لدرجة إهمال نظافة أجسامهم التي تحض عليها العادات البورجوازية.

وقد أجريت دراسات سوسيولوجية بالغة العمق على هذه الحركات والتجمعات، في ظل مفهوم «تمت صياغته للدلالة على مضمونها، وهو مفهوم الثقافة المضادة Counter Culture.

وفي تقديرنا أن هذا المفهوم في ذاته له قيمة تفسيرية كبرى، لأنه يعني ببساطة أنه في مواجهة الثقافة السائدة في المجتمع نشأت ثقافة أخرى مغايرة لقيمها، ليس ذلك فقط بل أدت إلى صياغة تنظيمات اجتماعية مستقلة نسبيا عن التنظيمات الرسمية الاجتماعية المعترف بها، وأبعد من ذلك انتهت إلى صياغة أنماط من السلوك الاجتماعي لا علاقة لها بأنماط السلوك الاجتماعي السائدة.

الثقافة المضادة اتخذت في المجتمع الأمريكي صيغا وأنماطا شتى، تمثلت في الحركات المحتجة على السباق الذري بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي قبل انهياره، وبعضها وقف موقفا حاسما في الاحتجاج على تورط المؤسسة الأمريكية في حرب فيتنام، وأخيرا نجد حركة «الهيبيز» التي تميزت باستمراريتها سنوات طويلة، وبتماسكها البنيوي وبصدورها عن نقد واع لمثالب الرأسمالية الأمريكية. حركة «الهيبيز» أدانت الثقافة الرأسمالية السائدة من منطلق حضاري شامل، بني على أساس النقد الواعي للقيم الصريحة والضمنية لها. غير أنه مع الزمن تحللت الحركة، نتيجة ظروف شتى، ولكنها تركت بصمتها البارزة في مجال نقد ممارسات المجتمع الأمريكي المعاصر.

- ٣ -

إذا نظرنا إلى بعض جماعات الإسلام السياسي التي كان عادل عبدالباقي أميرا من أمرائها نستطيع القول إنها أيضا حركة محتجة على القيم السائدة في المجتمع المصري، وقد بدأت هذه الجماعات - تماما مثل الجماعات المحتجة في الولايات المتحدة الأمريكية - بتشخيص الوضع الراهن للمجتمع المصري وكما كان هربرت ماركيوز هو الرائد في تقديم النقد العنيف للمجتمع الأمريكي، فإنه يمكن القول - مع التحوط الشديد لإشكاليات التبسيط في المشابهات التاريخية - إن

سيد قطب وخصوصا فى مرحلته الثانية بكتابه «معالم فى الطريق» هو الذى قام بالدور الأساسى فى تشخيص سلبيات المجتمع المصرى من وجهة نظر دينية، وانتهى من التشخيص بحكم قاطع، أصبح من بعده مذهبا معتمدا لدى كل فصائل الإسلام السياسى على تنوعها، مبناه تكفير المجتمع ووصفه بأنه مجتمع جاهلى، ليس هناك من وسيلة لتغييره سوى بالانقلاب عليه باستخدام العنف المسلح، وإنشاء الدولة الإسلامية فى ظل مبدأ الحاكمية لله.

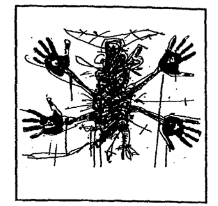
نقطة البداية إذن هى التكفير، واعتماد العنف المسلح أسلوبا لتغيير المجتمع الجاهلى لإقامة الحكم الإسلامى المبرأ من سوءات البشر، والمنزه عن الهوى.

تحولت هذه المبادىء عن الممارسة إلى أيديولوجية متكاملة، بدأ التبشير بها بواسطة مجموعات متنوعة من المتحمسين الذين سرعان ما نشطوا فى تجنيد العشرات ثم المئات ثم الآلاف من الأنصار، واتخذت هذه العملية المعقدة صورا شتى من الجماعات التى تنافست فيما بينها بعد ذلك، وتصاعدت المنافسة إلى حد الاقتتال المسلح والتصفية الجسدية. وأصبحت هناك مراجع تعتمد عليها هذه الجماعات فى تثقيف أعضائها سواء كانت كتابات سيد قطب أو المودودى. ثم سرعان ما أخذت هذه الجماعات تفرز إنتاجها الخاص الذى يتضمن اجتهاداتها ومذاهبها. تحركت هذه الجماعات على وجه الخصوص فى بيئات اجتماعية تتسم بالفقر والجهل والهامشية والأمية والانغلاق الثقافى والبعد عن تأثيرات العاصمة. وقد ساعد على نجاح هذه الجماعات مع عمليات التجنيد فى السنوات الأخيرة شيوع البطالة بين أعداد كبيرة من الشباب وانتشار الكتب وأشرطة الكاسيت التى تتضمن قراءات مشوهة للنصوص الدينية وتصدر عن فكر منغلق، وتحض على سلوكيات متزمتة.

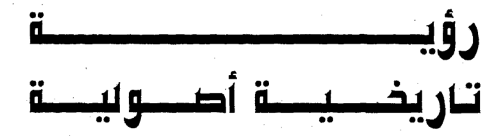
وقد تطورت هذه الجماعات فى مجال الممارسة، فلم تقنع بأيديولوجيتها الأصلية التى انطلقت منها وهى تكفير المجتمع الجاهلى، ومحاولة تغييره باستخدام القوة المسلحة، ولكنها صاغت أيديولوجيات فرعية تكفل لها الاستمرار فى العمل وخصوصا فى مجال التمويل الضرورى لاستمرار النشاط.

وهكذا بناء على فتوى تم استصدارها من أحد فقهاء الإرهاب تمت صياغة نظرية «الاستحلال» التى تحدث عنها عادل عبدالباقى والتى تتيح لأعضاء الجماعات سرقة مال الغير، وذلك للإنفاق على النشاط. وفى مجال السلوك الاجتماعى ابتدعت الجماعات فى مجال الزواج والطلاق قواعدها الخاصة التى لا علاقة لها على وجه الإطلاق بالشريعة الإسلامية. ومن هنا حدثت فى الممارسة سيولة شديدة فى مجال التزويج والتطليق، بل إن هذا كان يتم بأوامر من الأمراء يخضع لها الأنصار وبدون أدنى اعتراض وإذا كانت شهادة عادل عبدالباقى تشير بوضوح إلى عديد من العوامل السياسية والاقتصادية والثقافية التى ساعدت الجماعات على تجنيد الأنصار إلا أننا لا ينبغى أن نغفل عن العوامل النفسية وأهمها فى نظرنا ما يطلق عليه فى علم النفس القابلية للاستهواء « Suggestability» والتى هى إحدى سمات الشخصية التى قد تميز بعض الأشخاص والتى تجعلهم يخضعون بسهولة لتأثير أشخاص آخرين. العوامل النفسية فى نظرنا تحتاج إلى بحوث ودراسات متعمقة. بل إن الجماعات المتطرفة ذاتها تحتاج إلى بحث شامل بغرض الفهم والتفسير والتنبؤ، وهو البحث الذى يسمح لنا بالإحاطة بالظاهرة من كل جوانبها.

لم يكن ما سبق سوى مدخل وجيز لتفسير ظاهرة من أخطر الظواهر التى جابهت المجتمع المصرى المعاصر■



الفكر أقوى من السلاح



رؤية تاريخية أصولية

أحمد صبحي منصور

في الوقت الذي كان فيه عادل عبدالباقي يتلقى أصول التطرف وينفث سموم الإرهاب تحت رعاية الجناح المدني للتطرف كان هناك استاذ في جامعة الأزهر يرفع صوته عاليا من خلال الكتب والمحاضرات محذرا من جذور التطرف والإرهاب في التراث ويدعو لمناقشة الأحاديث المنسوبة للنبي عليه السلام مناقشة علمية لتنزيه رسول الإسلام عن كل قول يخالف القرآن الكريم..

ولكن الجناح المدني للتطرف الذي كان - ولا يزال - يرعى جذور التطرف ودعاته رأى الخطر المحقق في الدعوة التي تبناها استاذ جامعة الأزهر فأدخله في دوامة من الاضطهاد اضطرته للاستقالة، إلا انه واصل دعوته في المساجد يحذر من خطورة التراث وفكر الإرهاب على حاضر مصر ومستقبلها، ولم يسكت الشيوخ وأعوانهم واستخدموا نفوذهم في الدولة فلفقوا له تهمة مضحكة (انشاء تنظيم لإنكار السنة ووضعوه في السجن مع انه في ليلة القبض عليه كان ينهي الفصل الثاني من كتابه شريعة الله وشريعة البشر الذي يثبت فيه أن أحكام الشريعة الفقهية التي يدعون لتطبيقها تخالف شريعة القرآن، وأن معظم القوانين الوضعية التي يهاجمونها تتفق مع القرآن. ومن المضحكات المبكيات أن تصادر أصول هذا الكتاب وأن يوضع ضمن أحراز تلك القضية الملفقة التي لا تزال حتى الآن سيفا مسلطا فوق رأس الدكتور أحمد صبحي منصور الذي واجه أساطين التطرف ورواده ولايزال... ولا تزال كتبه مصادرة بينما كتب التطرف وعملاؤه في كل مكان.

ومجلة القاهرة تستضيف الدكتور أحمد صبحي منصور ليكتب شهادته حول «شهادة عادل عبد الباقي» من وجهة نظره الأصولية التاريخية.

ق كانت شهادة عادل عبد الباقي لطمة قاسية لشيوخ الاعتدال في الجناح المدني للتطرف، أكثرهم - من الرسميين - تجاهلها وانغمس في الفتاوى الفقهية المعهودة عن آداب قضاء الحاجة وسنن الوضوء، وبعضهم لم يستطع كبح جماح عواطفه فكتب يشكك في الشهادة وصاحبها، بينما كان بعضهم أكثر حنكة ودهاء، اذ كتب ذلك الحبر المتمرس في مقالته الأسبوعية المشهورة داعيا إلى زيادة الجرعة الدينية

فى التعليم والإعلام ليزداد الأطفال والشباب هداية بين المسجد والمدرسة.. والحبر المتمرس يتجاهل أن جرعات التطرف تزداد باطراد مع زيادة الجرعة الدينية، لسبب بسيط، هو أن تلك الجرعة الدينية ليست شفاء، وإنما تحتوى على سموم التطرف الظاهر والخفى، وأن «الأطباء» الذين يقدمون تلك الجرعات الدينية فى المسجد والمدرسة هم - فى الأغلب - دعاة للتطرف ولا يعرفون الفارق بين التدين الحق والتدين الملوث، وهم قد رضعوا أسس التطرف على أنها صحيح الإسلام وهم يقومون بتلقينها للآخرين باجتهاد على أنها «جهاد أكبر» بينما يقوم الجناح العسكرى «بالجهاد الأصغر» فى شوارعنا وأجسادنا..

●والتليفزيون بعد أن قدم تلك الشهادة القنبلة - لم يكمل حسنته الوحيدة باستضافة نجومه المشهورين فى برامجه الدينية، ربما لم يجرؤ، وربما رفض الشيوخ الأجلاء.. فكان أن استضاف التليفزيون كوكبة من المثقفين غير المتخصصين فلم يعطوا الشهادة حقها من التمحيص والتحليل.. وذلك الموقف جعل الساحة تخلو لأعوان التطرف فى المسجد والمدرسة وانتهى الأمر بأن أصبح الشارع مقتنعا بأن عادل عبد الباقى عميل للمباحث أى أن ضربة التليفزيون أصبحت مجرد صدى ونسيا منسياً بين شعب «كل شىء ينسى فيه بعد حين.. »..

وحتى لا نخرج من المولد «بلا حمص» أقدم هذه الرؤية التاريخية الاصولية للتيار الدينى الأصولى من خلال شهادة عادل عبد الباقى، التى لم تضف إلىّ جديداً بحكم الدراسة والتخصص والمتابعة..

خطورة التراث والردة الحضارية

● إحدى العادات السيئة للتاريخ هى قدرته على إعادة نفسه خصوصا فى المجتمعات المنغلقة على نفسها والتى تتعلق بالماضى وتكتفى به عجزاً عن مسايرة الحاضر والأمل فى المستقبل وذلك بالطبع ينطبق علينا ..

والتيار الدينى السياسى « المتطرف» الذى يجثم على أنفاسنا الآن أبرز دليل على قدرتنا الفذة على استرجاع التاريخ الماضى أقصد أسوأ عصور التاريخ الماضى.. وذلك لسبب بسيط أن أفضل عصور التاريخ الإسلامى «عصر النبوة وعصر الخلافة الرشيدة» لم تعرف كتابة التراث، ولم يكن فيها من كتاب مدون إلا القرآن الكريم. أما عصور الاستبداد والحركات المتطرفة فهى التى أنتجت لنا ذلك التراث الذى هو التربة الحيوية لإرواء بذور التطرف فى كل زمان ومكان.. وبالتالى فإن أى عصر وأى مجتمع يسود فيه ذلك التراث على أنه الإسلام فلابد أن تقوم على أساسه تيارات دينية سياسية متطرفة وهنا يجد التاريخ فرصته «التاريخية» فى إعادة نفسه.. وهكذا.. تعود حركات الخوارج والقرامطة كما تعود الخلافة الفاطمية أو العباسية وفكرة الراعى المسئول عن رعيته أمام الله وحده، والذى يستطيع أن يذبح من رعيته من شاء باعتبار أنه يملكها أو بالتعبير الفقهى أو تلك الفتوى القديمة التى رددها قريباً أحد الشيوخ المسئولين : انه يحق للإمام أن يقتل ثلث الرعية لإصلاح حال الثلثين.. وإذا كان هذا من حق الإمام المتغلب فالإمام المستور الذى يريد أن يتغلب ويحكم له نفس الحق فى قتل ثلث الرعية هو الآخر لإصلاح ما يتبقى من الرعية .!! وليس للرعية أن تحتج .!! وهل تملك الرعيةمن الخراف والنعاج تحتج على الراعى ؟!!

● ما نريد أن نقوله أن التراث هو التربة التى يمكن أن يستعاد فيها أسوأ التجارب التاريخية، ولكن ذلك التراث ليس من صنع الحكام وفقهاء الحاكم فقط.. إنه أيضاً قد اشترك فى صنعه فقهاء من الثوار كانوا أكثر دموية من فقهاء الحاكم وأكثر تسامحاً فى إراقة الدماء بسبب مالاقوه من اضطهاد، وأكثر حنقاً على الرعية لأنها لم تلتفت إليهم وتضحى من أجلهم، وإذن فالرعية لاعذر لها بالجهل.. وإذن فالخطاب الموجه للرعية يتلخص فى حكمة واحدة إما أن نقتلكم وإما أن نحكمكم.. وهم إن عجزوا عن مواجهة جيوش الحاكم افرغوا عجزهم فى قتل العوام فى المدن والقرى ، فكذلك كانوا يفعلون وحتى الآن لايزالون...

إذن هى نفس المقولات ...ونفس الفتاوى..ونفس القضايا.. بل نقول نفس الأوضاع السياسية والتاريخية.: الاختلاف فقط فى الأسماء والزمن..

والدليل هو قراءة لشهادة عادل عبدالباقى المنشورة فى روز اليوسف ومقارنتها بما قاله المؤرخون عن القرامطة.. تعالوا بنا نقرأ هنا وهناك..وستجدون انه لا فارق بين هذ وهناك..

المسرح السياسى:

● إن المسرح السياسى السابق والمعاصر لحركة القرامطة يشبه إلى حد بعيد المسرح السياسى الذى سبق وعاصر الحركة المتطرفة السياسية الدينية فى أيامنا.

● المسرح السياسى السابق لحرك القرامطة هو الدولة الأموية.. ونحن هن نتحدث عن مفهوم سياسى ولسن نتحدث عن فارق زمنى طويل بي الأمويين والقرامطة..

الدولة الأموية كانت دولة عربية قبلي لا تحتاج إلى الإسلام أو الدين إلا بالقد الذى يعزز سلطانها.. فهى مثلا استخدمت الإسلام والجهاد ف الفتوحات حتى وصلت بها إلى ما بي

الصين إلى جنوب فرنسا وحصار القسطنطينية..ولكن استخدمت الفتوحات فى تكوين إمبراطورية مالية حتى كانت تفرض الجزية على من أسلم.. وحين يثور ضدها ثائر له خلفية دينية كانت لا تتردد فى القضاء عليه بكل قسوة لتحطم كل ماليديه من خلفية إسلامية ودينية.. ولذلك قتلت الحسين وآله فى كربلاء واستباحت المدينة وقتلت الأنصار فيها وضربت الكعبة بالمجانيق وانتهكت حرمة البيت الحرام.. ولم تحتج فى ذلك جميعه إلى فتوى أو تبرير فقهى أو شرعى لأنها كانت تحكم بمنطق القوة.. أو قانون القوة وحده..

وكان اعداؤها من الثوار يرفعون ضدها شعارات دينية.. مثل الخوارج وشعارهم «لا حكم إلا لله» أو الحاكمية.. والشيعة وشعارهم «حق آل البيت».والموالى وغيرهم من الفقهاء والقراء فى ثورة الحارث بن سريح وشعارهم «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر..»..

ولم ترد الدولة الأموية عليهم الإبالسيف .. بقانون القوة وحده.. وحاربت الجميع فى وقت واحد.. حتى سقطت فى «عز شبابها» سنة١٣٢ هـ ..

● وجاء بالدولة العباسية مسرح جديد يمارس نفس الظلم والتسلط والقهر ولكن فى حماية الفتاوى الشرعية التى «تستحل» ما حرم الله من الدماء والأموال والأعراض..

هذا المسرح العباسى الفاطمى الشيعى له مفهوم سياسى واحد يتلخص فى استغلال الدين سياسياً وإخضاع الناس به.. ونجحت «الدعوة للرضى من آل محمد» السرية فى إقامة الدولة العباسية وإزاحة العلويين.. ولكن إقامة الدولة العباسية بذلك المفهوم الدينى لم ينجح فى كف الآخرين من المتاجرين بالدين سياسيا عن محاولتهم السياسية.لذلك قامت ثورات دينية سياسية من الشيعة والخوارج، وحتى الزنادقة من الفرس.الذين ثاروا على الخلافة العباسية بعد مقتل أبى مسلم الخراسانى رفعوا لواء دينياً لثورتهم فكانت ابنته فاطمة بنت أبى مسلم الثائرة فى خراسان تنادى بالمزدكية جنبا إلى جنب مع شعاراتها السياسية.. وعلى نفس الطريق سارت الثورات الفارسية ابتداء من المقنع الفارسى إلى مازديار والخرمية.. وكان من المعتاد أن يدعى الثائر النبوة.. أو المهدية..

العباسيون حاولوا تحصين سلطانهم السياسى باصطناع أحاديث ـ لاتزال حتى الآن فى كتب التراث ـ تؤكد على امتداد ملك بنى العباس إلى قيام الساعة وتجعل النبى يؤكد فيها على خلافة المهدى والمنصور والقائم ..وحرص كل خليفة أن يتلقب بلقب دينى «الهادى المهدى الرشيد، المكتفى بالله، المستضىء بالله ..الخ» وكذلك فعل الثوار الذين نجحوا فى إقامة دول مثل الفاطميين.. وكذلك فعل الثوار الفاشلون مثل محمد النفس الزكية وغيره..

وفى هذا المسرح الذى يستغل الدين لاستحلال الدنيا جاءت حركة القرامطة (٢٨٦هـ: ٣٧٨هـ) .. جاءت معاصرة لنفس المسرح ومتأثرة به وبتراثه المكتوب

● وما سبق ينطبق على التيار الدينى فى عصرنا الراهن..

● كان الأمويون يحكمون بقانون القوة وحده وكانوا يستخدمون الإسلام لمصالحهم ولا يترددون فى مواجهة المتاجرين به بكل عنف.

وكذلك كان عبد الناصر..

كان عبد الناصر يحكم بقانون القوة أو ما يطلق عليه من باب الاستظراف «الشرعية الثورية» وكان يستخدم الأزهر ومؤسساته الدينية ليتوغل نفوذه فى العالم الإسلامى، ولكن نجح فى حصر دور الأزهر الدينى فى تخريج موظفين يقرأون الكتب الصفراء لمجرد الحصول على شهادة وهم يخجلون مما يقرأون ويعلمون أن الفارق شاسع بين الكتب الصفراء وحركة المجتمع الناهض الذى حشده الزعيم خلف قضية جماعية هى وحدة العرب ومواجهة اسرائيل.. ثم وجه عبد الناصر ضرباته للسعودية واعتبرها رمزاً للرجعية وحارب عملاءها فى كل مكان.. وبالتالى أجهض حركة الإخوان المسلمين وطاردهم بلا رحمة، واستعمل معهم القانون الأموى «قانون القوة» أو الشرعية الثورية..

● وانتهى هذا بعصر السادات:

تحولت الشرعية الثورية إلى شرعية دستورية.. ولكن بالدستور الذى يفصله فقهاء القانون على مقاس السادات.. وتحول قانون القوة إلى قوة القانون، ولكن القانون الذى يخترعه ترزية القوانين ليعجب الحاكم، ومن خلاله يفعل ما يريد فى إطار شرعى.. أو هكذا .. يقال.. وما كان يفعله عبدالناصر أصبح السادات يفعله بقانون عادى أو استثنائى..

«تماما كالعباسين بعد الأمويين.. قوة القانون بعد قانون القوة..

واستفاد التيار الدينى من المسرح الجديد..

ليس فقط بغياب عبد الناصر وتوجهاته ومشروعه القومى وإنما ايضا لأن النظام الجديد يريد إلى جانب الفقهاء القانونيين الحكوميين فقهاء شرعيين يستطيع أن يضرب بهم أعمدة النظام القديم.. وظهرت على المستوى الرسمى تجارة واضحة بالدين، تبدأ بشعار العلم والإيمان ولا تنتهى

بمشروع لقب «سادس الخلفاء الراشدين..»

وتم تقليص سيطرة اليسار على التعليم والإعلام فاتسع المجال للمؤسسة الدينية الرسمية والإخوان العائدين من دول النفط عملاء تلك الدول لكي يعيدوا صياغة عقول الشباب على أسس جديدة.. والتراث الذى كان مجرد كتب صفراء أصبح أكثر بياضاً وأكثر انتشاراً وأعظم تأثيراً والفقه الذى كنا نخجل من قراءته ونحن طلبة فى الأزهر حين يتحدث عن الاستنجاء وموجبات الغسل وآداب الجماع أصبح كبار الأشياخ لا يخجلون من الجهر به فى المساجد وفى الصحف وفى التليفزيون أحيانا.

● وباختصار استطاع قطار النفط السريع أن ينقل إلى عقول الشباب أردأ أنواع التراث وأكثرها تشدداً، وهو الفكر الحنبلى البدوى الذى لا يعرف إلا التشدد والحظر والانغلاق والجمود.. ذلك الفكر الذى كان المعتزلة يصفونه بالحشوية، إشارة إلى حشو المخ بالنصوص دون عقل أو فهم.. ولكن تحول ذلك الحشو إلى تمثيل الإسلام نفسه..

وطالما سيطر ذلك التيار على الساحة الدينية والإعلامية والتعليمية وعقول الشباب فالطريق ممهد للعرش والمهدى المنتظر قادم فى الطريق..

فالمسرح قد تهيأ.. سياسياً وإعلامياً.. وتجهزت تربة التراث لتنمو عليها شجرة التطرف والإرهاب

● وعلى هذا المسرح ظهر عادل عبدالباقى وملايين من الشباب غيره..

كما ظهر من قبله شباب اختاروا الانضمام إلى القرامطة..

ونصل الآن إلى آلية العمل هنا.. وهناك..

آلية العمل:

● بدأت حرب القرامطة سنة ٢٨٦ هـ. وقت أن كان المؤرخ الطبرى حياً.. فسجل أحداثها من واقع المشاهدة والمعاصرة، خصوصا وقد كان قريباً منها وهو فى بغداد، وظل الطبرى يتابعها بالتسجيل فى الجزء الأخير من كتابه «تاريخ الرسل والملوك» إلى أن سجل مقتل قائدها الأول أبى سعيد الجنابى بالبحرين سنة ٣٠١ هـ، وأنهى الطبرى تاريخه سنة ٣٠٢، ثم توفى الطبرى سنة ٣١٠ هـ بينما استمرت الحرب الأهلية التى أشعلها القرامطة فى الجزيرة العربية والشام والعراق ومصر حتى سنة ٣٧٨ هـ. وبعدها تحول القرامطة إلى سطور دامية فى التاريخ.

● والقرامطة شيعة..

بدءوا بالدعوة للمهدى المنتظر فى زمن مقارب لظهور الدعوة الفاطمية فى شمال أفريقيا.. ويجمعهم مع الفاطميين الدعوى الإسماعيلية الشيعية..

وقد كان الحلاج الصوفى المشهور هو الداعية السرى للفاطميين فى العراق وبغداد، وكان أتباعه يخاطبونه - حسبما أورد الخطيب البغدادى - بلقب أبى عبد الله الزاهد، وهو نفس اللقب الذى حمله أبو عبد الله الشيعى الذى أقام الدعوة والدولة الفاطمية فى شمال أفريقيا.. وظهر أمر الحلاج للسلطات العباسية وحوكم وقتل وصلب ونودى عليه وهو مصلوب. هذا أحد القرامطة فاعرفوه.. وكان ذلك سنة ٣٠٩، وقد انتقم القرامطة له باستباحة البصرة سنة ٣١١ والكوفة ٣١٣، كما أن الفاطميين فى شمال أفريقيا استولوا على الإسكندرية - ومصر تتبع العباسيين حينئذ - وذلك فى نفس العام الذى قتل فيه الحلاج..

● والمستفاد من ذلك أن القرامطة كحركة تدميرية تخريبية فى الجزيرة العربية كانت قيادتها فى دولة فاطمية تشترك معها فى العقيدة الإسماعيلية وتعمل معها بتناسق، ولها دعاة يرفعون ألوية أخرى كالتصوف - ويبطنون الدعوة الشيعية..

إذن على المستوى الفوقى هناك دولة تؤيد الحركة التدميرية، وهى الدولة الفاطمية.. وهناك جناح مدنى للحركة التدميرية رءوسه من الشيوخ المشهورين تحت عناوين أخرى كان منهم الحلاج الصوفى.. وبالتأييد المادى والمعنوى يتحرك القرامطة بالتخريب فى الجزيرة العربية والعراق والشام..

● ونشاهد نفس الآلية الفوقية فى حركة التيار الدينى السياسى.. فهناك دولة بترولية تطمع فى نشر مذهبها الدينى فى مصر لتكون مصر عمقا استراتيجياً لها فى مواجهة الشيعة فى إيران (فى الخارج) والشيعة فى المنطقة الشرقية على الخليج وفى مكة والمدينة فى الداخل..

وإذا قامت دولة دينية وهابية فى مصر أتيح للدولة السعودية أن تستمر فى الوجود، وقد سبق لها أن سقطت مرتين وقامت ثلاث مرات.. هذا بالإضافة إلى ثأر قديم فإن محمد على هو الذى أسقط الدولة السعودية الأولى فى الدرعية وقتل حاكمها وأسر عائلته.. ودمر مدينته.. هذا عن الدولة المؤيدة من الخارج وأهدافها..

ثم هناك الجناح المدنى للتطرف من الشيوخ وغيرهم الذين يصدرون الفتاوى ويكتبون المؤلفات ويمسكون بناصية الحياة الدينية والتعليمية.. ويستغلون أجهزة الدولة فى التجهيز للدولة القادمة.. يصدرون فتاوى القتل، وبعد أن يتوضأوا بدم القتيل يصدرون بيانات الإدانة والاستنكار ويتحدثون عن سماحة الإسلام.. إنهم الذين أغضبهم حديث عادل عبد الباقى فتجاهلوه أو هاجموه..

● ونأتي بعدها للجناح العسكري الذي يسفك الدماء، دماء الجميع بلا تمييز.. ومعه فتوى استحلال الدماء والأموال. وإذا كنا نرى دماءنا تسيل طبقا لفتوى الاستحلال، فإننا بحاجة إلى شهادة مؤرخ عاصر القرامطة وكتب كيف استحلوا دماء المسلمين وغيرهم من المدنيين، إنه المؤرخ الطبري.. يصف فظائع القرامطة تحت قيادة الحسين بن زكرويه في عام ٢٩٠ هـ ، يقول إنه سار إلى حماة ومعرة النعمان وغيرهما فقتل أهلها وقتل النساء والأطفال ثم سار إلى بعلبك فقتل عامة أهلها حتى لم يبق منهم إلا اليسير، ثم سار إلى سلمية فحاربه أهلها ومنعوه الدخول ثم وادعهم وأعطاهم الأمان ففتحوا له بابها فدخلها فبدأ بمن فيها من بني هاشم فقتلهم ثم قتل أهل سلمية أجمعين حتى صبيان الكتاتيب ثم قتل البهائم ثم خرج منها وليس بها عين تطرف.. وسار فيما حوالى ذلك من القرى يقتل ويسبي ويحرق..

ذلك ما أورده الطبري (جـ ١٠/ ص ١٠٠) والتفسير الوحيد لهذه الوحشية يكمن في الفتوى التي تبرر القتل وتستحل الدماء، ويتحول بها القتل الأعمى إلى جهاد..

● وذلك التغيير يستلزم إعدادا فكريا يتحول به الشاب المؤمن إلى شيطان سفاح يسفك الدماء وهو يحسب أنه يحسن صنعاً..

فكيف كان القرامطة يعدون الشباب ويغسلون أمخاخهم؟..

يذكر النويري في كتابه «نهاية الأرب: ٢٥/ ٢٣٦» أن أبا سعيد الجنابي القرمطي كان يجمع الصبيان في بيوت أقامها لهم وجعل عليهم دعاة يقومون على تنشئتهم وغسيل عقولهم، وأجرى عليهم المرتبات، ووسم وجوههم بعلامات تميزهم عن غيرهم، وجعل عليهم عرفاء ونقباء، وكان يقرن دعوته التعليمية الفكرية بتعليمهم فنون القتال وركوب الخيل، فينشأون لا يعرفون إلا دعوته دينا وإلا شخصه زعيماً...

ونرجع إلى الطبري لنراه ينقل لنا من واقع المشاهدة والمعاصرة قصة حقيقية حدثت ، لامرأة من عوام بغداد، جاءت إلى طبيب يعالج جرحاً في كتفها وكانت مكروبة بائسة فتلطف بها الطبيب حتى حكت له حكايتها، ونحن ننقلها بالنص لنعايش بنص العصر «قالت المرأة: كان لي ابن غاب عني وطالت غيبته وخلف علي أخوات له، فضقت واحتجت واشتقت إليه، وكان شخص إلى ناحية الرقة فخرجت إلى الموصل وإلى بَلَد وإلى الرقة، كل ذلك اطلبه واسأل عنه فلم أدل عليه، فخرجت عن الرقة في طلبه فوقعت في عسكر القرمطي، فجعلت اطوف واطلبه فبينا انا كذلك إذ رأيته فتعلقت به، فقلت: ابني؟!! فقال: أمي ؟! فقلت: نعم، قال: ما فعل إخوتي؟ قلت بخير. وشكوت ما نالنا بعده من الضيق، فمضى بي إلى منزله، وجلس بين يدي وجعل يسائلني عن أخبارنا فخبرته، ثم قال: دعيني من هذا واخبريني ما دينك؟ فقلت: يا بني أما تعرفني؟ وما تعرف ديني؟ فقال: كل ما كنا فيه باطل والدين ما نحن فيه الآن، فأعظمت ذلك وعجبت منه، فلما رآني كذلك خرج وتركني.. ثم وجَّه إلى بخبز ولحم وما يصلحني وقال: اطبخيه، فتركته ولم امسه، ثم عاد فطبخه واصلح أمر منزله، فدق الباب داقٌ فخرج إليه فإذا رجل يسأله ويقول له: هذه القادمة عليك تحسن أن تصلح من أمر النساء شيئا؟فسألني فقلت نعم، فقال: امضى معي، فمضيت فادخلني دارا وإذا إمرأة تطلق فقعدت بين يديها وجعلت أكلمها فلا تكلمني، فقال لي الرجل الذي جاء بي إليها: ما عليك من كلامها، اصلحي أمر هذه ودعي كلامها، فأقمت حتى ولدت غلاما، واصلحت من شأنه، وجعلت أكلمها وأتلطف بها وأقول لها: يا هذه لا تحتشميني ، فقد وجب حقي عليك، اخبريني خبرك وقصتك ومن والد هذا الصبي، فقالت: تسألينني عن أبيه لتطالبيه بشيء يهبه لك!!.. فقلت: لا، ولكن أحب أن أعلم خبرك، فقالت: إني امرأة هاشمية ورفعت رأسها فرأيت احسن الناس وجها - وإن هؤلاء القوم اتونا فذبحوا أبي وأمي وأخوتي وأهلي جميعا، ثم أخذني رئيسهم فأقمت عنده خمسة أيام، ثم أخرجني فدفعني إلى أصحابه فقال: طهروها، فأرادوا قتلي، فبكيت، وكان بين يديه رجل من قواده، فقال: هبها لي، فقال خذها، فأخذني، وكان بحضرته ثلاثة أنفس قيام من أصحابه، فسلوا سيوفهم وقالوا لا نسلمها إليك، إما أن تدفعها إلينا والا قتلناها، وأرادوا قتلي، وضجوا فدعاهم رئيسهم القرمطي وسألهم عن خبرهم فخبروه، فقال: تكون لكم أربعتكم فاخذوني، فأنا مقيمة معهم أربعتهم، والله ما ادري ممن هو هذا الولد منهم..!!

قالت (المرأة) فجاء بعد المساء رجل فقالت لي: هنئيه، فهنأته بالمولود، فأعطاني سبيكة فضة، وجاء آخر وآخر، اهنيء كل واحد منهم فيعطيني سبيكة فضة، فلما كان في السحر جاء جماعة مع رجل وبين يديه شمع وعليه ثياب خز تفوح منه رائحة المسك فقالت: هنئيه، فقمت إليه فقلت: بيَّض الله وجهك والحمد لله الذي رزقك هذا الابن، ودعوت له فأعطاني سبيكة فيها الف درهم، وبات الرجل في بيت، وبت مع المرأة في بيت، فلما أصبحت قلت للمرأة: يا هذه قد وجب عليك حقي، فالله الله فيَّ، خلصيني!! قالت: مم اخلصك؟

فخبرتها خبر ابنى، وقلت لها: إنى جئت راغبة إليه وإنه قال كيت وكيت وليس فى يدى منه شئ ولى بنات ضعاف خلفتهن باسوأ حال فخلصينى من ها هنا لأصل إلى بناتى، فقالت: عليك بالرجل الذى جاء آخر القوم فسليه ذلك فإنه يخلصك، فاقمت يومى إلى أن امسيت فلما جاء تقدمت إليه وقبلت يده ورجله وقلت: يا سيدى قد وجب حقى عليك وقد أغنانى الله على يديك بما أعطيتنى ولى بنات ضعاف فقراء، فإن اذنت لى أن أمضى فأجيئك ببناتى حتى يخدمنك ويكنّ بين يديك!! فقال: وتفعلين؟ قلت: نعم، فدعا قوما من غلمانه فقال: امضوا بها حتى تبلغوا بها موضع كذا وكذا، ثم اتركوها وارجعوا، فحملونى على دابة ومضوا بى، فبينما نحن نسير، وإذا انا بابنى يركض، وقد كنا سرنا عشرة فراسخ - فيما خبرنى به القوم الذين معى - فلحقنى وقال: يا فاعلة، زعمت انك تمضين وتجيئين ببناتك!! وسل سيفه ليضربنى فمنعه القوم، فلحقنى طرف السيف فوقع فى كتفى وسل القوم سيوفهم فارادوه، فتنحى عنى، وساروا بى حتى بلغوا الموضع الذى سماه لهم صاحبهم، فتركونى ومضوا، فتقدمت إلى ها هنا وقد طفت لعلاج جرحى فوصف لى هذا الموضع فجئت إلى ها هنا، ولما قدم أمير المؤمنين بالقرمطى والأسارى من اصحابه خرجت لأنظر إليهم فرايت ابنى فيهم على جمل عليه برنس وهو يبكى وهو فتى شاب، فقلت له: لاخفف الله عنك ولا خلصك...» أ.هـ.

● والآن لنراجع ما قاله النويرى والطبرى عن القرامطة ونقارنه بشهادة عادل عبد الباقى.. النويرى يذكر أن القرمطى اقام معاهد للشباب يغسل فيها امخاخهم ويعلمهم فيها فنون القتال.. وكان له فى الصحراء متسع وسيطرة ونفوذ..

ولو افترضنا أن القرمطى كان يعيش معنا فى مصر فى ظل دولة مناوئة تطارده لاضطر إلى استخدام المساجد والجمعيات الخيرية والمسابقات الرياضية ومنها يستطيع عملاؤه اصطياد الشباب وتجنيدهم وإعدادهم فكريا وعسكريا..

ومن الطبيعى أن يتم اختيار الشباب وفقا لمعايير محددة، ويتم ترقيتهم وتصنيفهم طبقا لمعايير أخرى..

يقول عادل عبد الباقى إن أسرته يغلب عليها التدين وأنه كان مميزا بين زملائه يهتم دائما بالنشاط الرياضى والفنى.. أى خامة طيبة صالحة من كل الوجوه.. ولأنه متدين فقد كان ملتزما باداء الصلوات فى مسجد به صالة رياضية يتبع جمعية خيرية - ونستطيع أن نخمن اسمها - وكان رئيس الجمعية هو الشيخ عمر عبد الرحمن .. وهناك بدأ تجنيده بتركيز الاهتمام عليه واستخلاص المعلومات عنه وعن أسرته، ومن الطبيعى أن ينجذب إلى أولئك المهتمين به، وبعد اجتذابه إلى الطريق كانت ترقيته إلى مرحلة أعلى كان دليله فيها صديقه عماد خليفة، وبذلك انتقل من الفيوم إلى القاهرة وبدأ يتعرف على الجماعات فى مسجد فاطمة الزهراء بالساحل، وفى هذه المرحلة أجروا له غسيل مخ. يعطونه الكتب التى يقول عنها «بدأت تغير كيانى كله. كل ما كنت اتصوره من قبل وضع مكانه تصوره بديل له تماما...»

ومن الطبيعى أن ينفر من عائلته وأن يتهمهم بالكفر ويعتبرهم معوقين للدعوة يقول «فى ذلك الوقت عزلت نفسى عن عائلتى لأن الكتب التى قرأتها أفهمتنى أنهم كفار وبناء على أنهم سيعيقون دعوتى تركتهم تماما وعشت مع الأخوة لدرجة أن أمى أحيانا كانت تطلب زيارتى فى السجن فارفض زيارتها..»

وهذا يذكر بالفتى وأمه فى القصة التى ذكرها الطبرى.. كيف ترك الفتى امه وأختيه البنتين.. وكيف أفهمها أنه اكتشف الدين الحقيقى وأن أمه على دين باطل.. وعندما اندهشت أمه من كلامه تركها وأعرض عنها.. ذلك الفتى استبدل باسرته الجماعة القرمطية التى انخرط فيها.. ففى هذه الجماعة وجد المسكن والأموال والنساء.. والكلام نفسه تقريباً يقوله عادل عبد الباقى «كنت أشعر أن الأخوة هم أهلى، فيه مصاريف نعيش منها، ملابس، أكل لم أكن اشعر باى ازمات مالية، عوضونى عن أهلى، تصورت أن هؤلاء هم المسلمون، ولأنى لهم وعدائى للمشركين...!!

● وطالما اعتبر الأهل مشركين فالخطوة التالية هى استحلال دمائهم واموالهم وأعراضهم.. وهنا ننتقل إلى قضية المرأة لدى الجماعات المتطرفة هنا وهناك..

فالنساء سبايا لدى الجماعات والقرامطة على السواء..

والفارق الوحيد هو فى الدرجة وليس فى النوع..

فالحرب القرمطية لم تقم بعد في مجتمعنا وندعو الله تعالى الا تقوم، وفى تصور قيامها فإن السبايا من نسائنا سيحدث لهن ما حدث للمسكينة التى استحلها القرامطة جميعا بحيث لم تعرف والد ابنها..

وقبل أن يصل بنا الجناح العسكرى إلى هذه المأساة.. فإن الجناح المدنى له طريقته السلمية الفقهية فى استحلال نسائنا.. وقد ظهرت تلك الطريقة فى قضية الدكتور نصر أبو زيد.. ودعوى التفريق بينه وبين زوجته بعد اتهامه بالردة.. والاتهام بالردة دعوة مفتوحة

للنبح على طريقتهم الشرعية، وبعدها تكون الزوجة بالتهديد والتخويف ضمن السبايا.. أو هكذا يخططون ويتخيلون..

● وهناك طريقة أخرى تتحول بها المرأة إلى سبية فى القرن العشرين.. مجرد أن تقتنع بالفكر المتطرف وتتنازل مختارة عن إنسانيتها ودينها وكرامتها.. وتصبح «أمَة» بفتح الهمزة وفتح الميم» فاقدة لحريتها يتحكم فيها الأمير كيف شاء يزوجها لمن يشاء ويطلقها ممن يشاء، ولديه الفتاوى الجاهزة يتجاهل العدة عند الطلاق.. وكما حدث فى القصة التى ذكرها الطبرى عن المسكينة التى تداولها مجموعة من القرامطة حكى لنا عادل عبد الباقى عن المرأة الأخرى التى تركت زوجها وتداولتها أيدى القرامطة الجدد، الفارق أن الأولى كانت حرة وفقدت حريتها وكرامتها بالإكراه بعد أن ذبح القرامطة السابقون أهلها. أما الأخرى فقد خانت زوجها الشرعى وارتضت لنفسها البغاء تحت الاسم الجديد الذى ذاع بينهم وهو الوهب أى أن تهب نفسها لمن تشاء أو يهبها الأمير لمن يشاء..

● واستحلال الأموال أهون وأيسر..

والمضحك أنهم يطالبون بتطبيق الشريعة - أو هكذا يدعى الجناح المدنى فيهم - ومنها قطع يد السارق.. مع أنهم يستحلون لأنفسهم بالأحاديث المكذوبة نهب أموال الناس.. فالجائع إذا سرق قطعوا يده كما حدث فى عهد النميرى بالسودان وهلل له الجناح المدنى فى مصر.. أما ما يسرقونه من أموال المسلمين ومن التبرعات وأموال النصارى فهو جهاد يتقربون به لله تعالى..

إن السارق العادى قد يتوب لأنه يعرف أنه سارق..

أما السارق الذى يضفى شرعية زائفة على سرقاته فلا يمكن أن يتوب، بل إن معصيته تتحول فى عقيدته إلى جهاد وطاعة.. والسبب هو تلك الأحاديث الزائفة التى يمنع الجناح المدنى للتطرف من مناقشتها ومن أجلها يصادر الكتب التى تنشر المعرفة بالإسلام الحقيقى..

● إن الله تعالى يقول «**ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك، ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائماً، ذلك بأنهم قالوا ليس علينا فى الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون، بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم:آل عمران ٧٥: ٧٧.**

يتحدث رب العزة جل وعلا عن طائفة من أهل الكتاب كانت تتعامل بالأمانة والشرف مع الناس، ويذكر طائفة أخرى استحلت أكل أموال الناس بالباطل بحجة أنه ليس عليهم فى العرب الأميين سبيل إذا أكلوا أموالهم، وأكدوا ذلك بأحاديث ضالة كاذبة أو كما يقول تعالى «**ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون**.» ويرد عليهم رب العزة جل وعلا «**بلى من أوفى بعهده، واتقى فان الله يحب المتقين**» فالمتقى هو الذى يوفى بعهده ويتعامل بالشرف والأمانة مع البشر جميعا سواء كانوا على دينه أم لم يكونوا..

ويهدد رب العزة جل وعلا ذلك الصنف الذى يستحل أموال الغير بالكذب على الله تعالى ورسوله ودينه فيقول «**إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم**..»

إن دين الله تعالى أو كتابه هو عهده معنا.. وأولئك الذين يزيفون فى دين الله تعالى لتصبح السرقة والقتل جهاداً وتصبح المعصية إيمانا مصيرهم فظيع.. لأن خصمهم يوم القيامة سيكون الله تعالى ذاته.. إن الله تعالى هو الذى يقضى بين الناس يوم القيامة «**والله يقضى بالحق** «غافر ٢٠.» ولكن القاضى الأعظم جل علا فى يوم اللقاء العظيم سيكون خصماً لأولئك الذين زيفوا فى دينه وحولوا المعصية إلى طاعة بالغش والتزوير..

● إن هذا المعنى ورد مرة أخرى فى القرآن فى شأن هذه الطائفة نفسها التى تزيف الدين وتكذب على الله تعالى ورسوله الكريم، يقول تعالى «**إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون فى بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم.**

أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار: البقرة ١٧٤ - ١٧٥.

إنهم يكتمون الحق القرآنى الذى ينصف الإسلام من أعدائه وذلك مقابل ثمن قليل.. ومصيرهم أن يكون الحق تعالى خصما لهم يوم القيامة. ولهم عذاب بلغ من هوله أن يقول عنه رب العزة بصيغة التعجب «**فما أصبرهم على النار**»!!

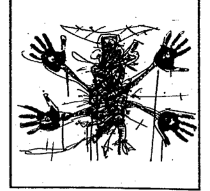
● إلا أن هذا العذاب الأخروى يسبقه عذاب دنيوى..

القرامطة كانت نهايتهم جميعا القتل والصلب سواء كانوا من الجناح العسكرى أم المدنى..

بل إنهم في نهاية الأمر انقلبوا على سادتهم الفاطميين فطاردوا الخليفة الفاطمي المستتر وأرادوا قتله، ثم استمر عداؤهم مع الفاطميين حتى لقد غزوا مصر ووصلوا إلى عين شمس وانهزموا أمامها..

اى أن الحركة المتطرفة ما لبثت أن اختلفت مع الدولة الأم.. وذاق بعضهم بأس بعض.. وسبب الاختلاف هو الطمع.. على أن الأخ عادل عبد الباقي يقول في سبب الاختلاف بين الجماعات «هذا له سببان: اكتشفت أن السبب الأصلي هو الزعامات الشخصية، والسبب الثاني خلافات في مفاهيم بعض النصوص الشرعية» ونحن نقول أنه سبب واحد هو الزعامات الشخصية أو الأطماع الشخصية، ومن نتائجها اختلافات في مفاهيم النصوص.. فأولئك يبتدعون ديناً خاصاً بهم، وكل جماعة تخترع الدين الملائم لها عن طريق مفاهيم الإمام الخاصة حول النص، وكل إمام يحرص على أن يقتنع مريدوه بما يقول.. وذلك يحدث الآن ولم يصلوا بعد إلى الحكم.. فماذا سيحدث لو وصلوا للحكم ـ لا قدر الله؟..

● إن الخلاف الأكبر سيكون على مستوى القمة بين الحركة المتطرفة والدولة الراعية.. وهو خلاف يبدأ بالدم وينتهي به.. وهو يتشعب من القمة إلى القاعدة.. ومصيرهم إلى سطور التاريخ الذي يحلو له دائما أن يكرر نفسه على حساب مستقبلنا وفوق أجسادنا ويكتب سطوره بدمائنا وأشلائنا.. ولكن التاريخ يقول إن «الرعية» تبقى لأنها ملح الأرض.. أما الرعاة الآثمون فمصيرهم إلى حيث صار سابقوهم من الطغاة.■



الفكر أقوى من السلاح

ولن يكون الأخير

رفعت السعيد

قال كثيرون دهشوا من إشعاع الصدق الصادق الذى يقطر من كلماته، ومن عفويته المتملكة لتأثير مؤثر. لكننى لم أدهش، فهكذا دوما يكون الغائب إذ يعود إلى موطنه، وهكذا يكون صحيح الإيمان بعد رحلة من شك وتشكك.

وأبهرنا جميعا بكلمات نقية مثل الذهب، لامعة كمياه النيل إذ تستضىء بضوء القمر المصرى.

وبعد الدهشة والانبهار يبقى أن نستخلص الدرس..

وهناك دروس عدة: -

الأول: - أن الإرهاب يبدأ فكرا. هذه البديهة البسيطة الحجنا عليها حتى الملل، وتباعد كثيرون عن تصديقها. والآن هاهو رجلٌ يأتيكم مقرا ومعترفا انه المسئول، والمفتى، والمدبر، والمقرر لعشرات من جرائم الإرهاب المتأسلم بينما هو لم يستعمل رشاشًا ولم يمسك به، كل العنف والإرهاب والجريمة تبلور وتجسد فى كلمات. فكانت اكثر خطرًا من الفعل الإرهابى ذاته.

الرجل يقر ويقرر ويكرر انه كان المصدر لكل هذا الفعل الإرهابى، ويقر ايضا انه دفع الآخرين للجريمة، وحسنها لهم، وربطها بصحيح الإيمان، بل جعل الإيمان لا يصح بدونها، ثم جلس بعيدا عن النار المحرقة والمحترقة.

فهل هذه حالة فردية؟ اكاد اجزم انها جماعية.

بمعنى انهم هكذا دوما.. قادة الإرهاب المتأسلم. يكتفون بتسليط فكرهم المخرب على شباب لا يعرف من أمر دينه سوى القشور، يسلطون فكرهم المتأسلم والمفعم بالعدوانية والاعتداء، وبالاستحلال والتكفير على هؤلاء الشبان.

ثم نتصدى نحن أو نكتفى بالتصدى لهؤلاء الشبان، للثمرة المريرة، تاركين فى سذاجة غير مبررة الشجرة الشريرة التى تواصل ضخ المزيد من الثمار الاكثر مرارة.

نتصدى للصدى تاركين الصوت، فهل من سذاجة اكثر من ذلك؟

وهل آن لنا أن نقتلع تلك الشجرة الشريرة من جذورها، شجرة التأسلم السياسى، التى تدعو لتديين السياسة أو تسييس الدين؟

وهل آن لنا أن نتعلم من الدرس؟

آباؤنا قالوا بضرورة أن نتعلم من التكرار، ووصموا من لا يفعل ذلك بما لا نرضى لكننا للأسف أسوأ من كل

اوصافهم، فنحن نأبى أن نصدق ما نرى ونسمع، ونأبى أن نتعلم من التكرار مهما تكرر.

ولأن الإرهاب يبدأ فكرا.

فإن مصادره معلومة معروفة .. التعليم، الإعلام، المسجد.

لنتأمل المصادر الثلاثة فهي من المفترض أن تكون أدوات هداية وارتقاء بالعقل وإعمالا له. لكنها تتحول عندنا وفي غيبة من سلطة فاعلة إلى العكس..

ويصرخ الفتى العائد إلى أحضان وطنه.. المسجد بلا شيخ واع سيخرج لكم رشاشًا وقنبلة.

ونتابع نحن المدرسة، كم هي بحاجة إلى تطهير من دعاة التأسلم الذين يفرضون ظلهم البغيض على عقول غضه.

كذلك أجهزة الإعلام، كم شكونا من التليفزيون في الماضي القريب، وكم نمتدحه الآن، لكن الغريب والمريب هو مسلك بعض الصحف الحكومية التي تفتح صفحاتها لذات الدعاوى الشريرة. بل ثمة مجلة أسبوعية حكومية يمكن أن توصف بأنها جزء من العتاد الشرير الذي يغرس شوك التأسلم في جسد الوطن.

وثمة درس آخر يلقننا إياه هذا الفتى، ولعله يلح عليه، ويلح علينا به.

ما من صنف معتدل أو حتى معدل في كل دعاة تسييس الدين، ومروجي التأسلم السياسي.

فحتى هؤلاء الذين اقتحموا ساحة مؤسسات المجتمع المدني معلنين أنهم ضد الإرهاب، نجد الفتى وقد أمسك بتلابيبهم، وفضحهم بالأرقام والأسماء..

السيد الأستاذ أمين الصندوق «م. ن» قدم شيكا بربع مليون جنيه، والغريب أنه لم ينف.. أو بالدقة لم يتجاسر على النفي.

والسيد المستثمر المتأسلم دفع له - يدًا بيد - آلافا ليستعين بها في «الدعوة». هم إذن ليسوا مجرد مؤيدين أو مبررين أو مساندين أو مروجين أو مشجعين وإنما أيضا ممولين. والتمويل جريمة يعاقب عليها القانون.. فأين القانون؟

والدروس عديدة ومنها أن بئر التطرف المتأسلم بلا قرار، ينحدر بأصحابه من تكفير المجتمع حكاما ومحكومين، فإن اعتدلوا فالمجتمع كافر بأحكامه وليس بمتساكنيه، لكن «المعتدل» منهم لا يلبث أن ينكر لغيره حق الاختلاف معه، ويتسربل بوهم أنه وحده صحيح الإسلام، من ثم فمن والاه والى صحيح الدين، ومن خالفه خالف صحيح الدين، ومفارقه مفارق للإسلام والويل لمن خالفه في صغيرة أو كبيرة.. فهو مخالف لصحيح الدين، ومفارق للإسلام ثم: «ومن خرج على الجماعة فاضربوه بحد السيف». ثم يكون الاستحلال والقتل وشبهه الزنا في زواج باطل شرعا.. والمنحدر بلا قرار.

ولعله من المفيد أن نستفيد من الفتى العائد بعضا من الدروس في فهم المقصود بـ «جماعة المسلمين» هل هي تلك الجماعة التي قالت باستحلال أموال الأقباط ثم استحلال المجتمع الكافر فتحولت إلى عصابة من اللصوص؟ أم تلك الجماعه التي جعلته عضوا في مجلس الفتوى وهي تقرر أن كل من أرسل أولاده إلى المدرسة كافر، أم هي تلك الجماعة التي تحكم بتطليق زوجة من زوجها ثم تزويجها لغيره قبل أن توفي مدة العدة الشرعية؟ فيكون الزواج الجديد مجرد زنا..؟

أم هي تلك التي مولت بشيكات سمعنا أن أحدها قيمته ربع مليون جنيه؟ أم التي بررت أوتبررت أو أفتت بصحة ما يفعلون؟

أم هؤلاء الحمقى أو المتحامقين الذين يصدرون جريدة تصف الإرهابيين بأنهم أبطال.. والذين طبق عليهم القصاص بحكم المحكمة بأنهم شهداء.. ؟ إلا أن الرسول (صلعم) عندما تحدث عن «جماعة المسلمين» لم يقصد أبدا أيا من هؤلاء الإرهابيين أو الحمقى، ولم يقصد حزبًا بعينه ولا جماعه بذاتها كبرت عددًا أم صغرت بل قصد مجموع المسلمين أو الرأي العام المسلم.

والدروس عديدة لكن أهمها هو أن هذا العائد ليس الأول وليس الأخير، فثمة الوف يمكن تصويب مسارهم وتصحيح معتقدهم، واستعادتهم إلى حمى الوطن ، وصحيح الدين.

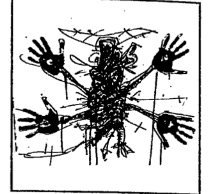
فقط يحتاج الأمر أن نبذل الجهد، أن نصحح مناهج التعليم، وأن نضرب بشدة على التيار المتأسلم المتسلل إلى نخاع الوطن عبر تسلله إلى المدرسة. وأن نغلق أبواب صحفنا أمام هؤلاء الذين يزفون التأسلم إلى ساحتنا في براءة غير بريئة، وهم أشد خطرا من نئاب التأسلم المسلح..

ويحتاج الأمر أن نتقن فن التعامل مع كل دعاة التأسلم، كل دعاة تسييس الدين أو تديين السياسة، وألا نخدع منهم بقول هادئ أو لفظ معسول، فكم من قول هادئ نجح في تكوين أو تشجيع عقلية تموج بالإرهاب المتأسلم.

ويحتاج الأمر باختصار أن ندرك أنه لامجال لإمساك العصا من منتصفها، فالخطر محدق والوطن ومصيره يجب ألا يخضعا للمماحكة والممالأة. الوطن ومصيره يحتاجان وقفة حاسمة.. صارمة تغلق منافذ الفكر المتأسلم وتسد السبل أمام دعاة تسييس الدين وتنقي المناخ المصري العام من غبار التأسلم الزائف والمزيف لصحيح الدين.. والمعادي لمصالح الوطن والشعب..

فهل نستطيع؟

والإجابة: يجب أن نستطيع، فما من مخرج آخر.. صدقوني: ما من مخرج آخر■



الفكر أقوى من السلاح

حول التوبة التليفزيونية! ملاحظات فى المنهج وفى الموضوع

على فهمى

تمهيد

١ - أثارت اعترافات أو شهادة أحد أمراء الجماعات الإرهابية (جماعة الشوقيين)، والتى بثها منذ فترة قصيرة التليفزيون المصرى عدة مرات، ونشرت نصها بالكامل إحدى المجلات الإسبوعية القومية (مجلة روز اليوسف)؛ أثارت هذه الاعترافات أو الشهادة ردود أفعال كثيرة، سواء على المستوى الإعلامى وأيضا على مستوى المناقشات التى تدور بين الناس عادة فى المنازل والمقاهى والمكاتب ونحو ذلك.

٢ - ولا نزعم أننا تابعنا كافة أو حتى معظم هذه المناقشات، بيد أن ما لفت نظرنا وعقلنا - بشدة - أن معظم ردود الأفعال التى نشرت بالصحافة، جاءت كلها أو تكاد خالية من الملامح النقدية، التى من المفترض أن تكتسى بها مثل هذه المناقشات. فتكاد تغفل معظم المناقشات أية ملاحظات نقدية ذات طابع منهجى أو موضوعى حول هذه الاعترافات/ الشهادة. وكادت كل الملاحظات - تقريبا - تنصبُ حول صدق أو زيف هذه التوبة التليفزيونية وملابساتها وما قد يكون قد لفها من شبهات هنا أو هناك.

٣ - ولا شك فى أن هذا كله يعكس خواء الزاد النقدى للذهنية العامة السائدة حاليا. ولسنا فى مجال العوامل التى أدت إلى مثل هذا الخواء على كافة الأصعدة، سياسيًا وثقافيًا وإعلاميًا. وبعامة، فليس التشوه الذى أصاب العملية التعليمية على مدى العقود الفائتة، والغوغائية التى طفت على العملية الإعلامية على مدى هذه العقود

نفسها، وملامح الركود الثقافى وغياب المشروع القومى خلال الفترة ذاتها، ليس كل هذا ببعيد عن مسئولية إحداث هذا الخواء فى الزاد النقدى وفى الذهنية النقدية، بالإضافة إلى ما لحق بحرية الفكر والتعبير من ضربات وأزمات.

٤ ـ ولسوف نحاول فى هذه الورقة البحثية الوجيزة، إثارة عدد من النقاط والملاحظات ذات الطابع النقدى التى نراها واردة وهامة فى هذا السياق، سواء على المستوى المنهجى وأيضا على المستوى الموضوعى.

المبحث الأول:

ملاحظات نقدية فى المنهجية: حول الاعترافات/ الشهادة.

أ ـ فذلكة فى الفقه الإسلامى (التوبة والحرابة).

٥ ـ يلاحظ أن التوبة مفهوم دينى بحت. والتوبة ـ لغة ـ هى الرجوع[١]، وتاب إلى الله توبا ومتابة وتابة وتتوبة، أى رجع عن المعصية وندم عليها فهو تائب[٢]. والتوبة ـ شرعا ـ هى الرجوع عن التعريج إلى طريق الحق[٣]، ويتضمن هذا، العزم على عدم العودة إلى تنكب الطريق القويم[٤]. ولقد ورد ذكر لفظ التوبة واشتقاقاتها اللغوية فى ٨٧ موضعا فى القرآن الكريم[٥].

٦ ـ ولسنا بصدد الحديث عن آثار التوبة من الناحية الدينية، فهذا يخرج عن نطاق بحثنا، ونكتفى بالإشارة ـ هنا ـ إلى أن جمهور الفقهاء أجمعوا على أن التوبة متى كانت صادقة تتضمن النية والعزم على الإقلاع عن المعصية والرجوع إلى الله تعالى والندم على ما صدر من خطيئة ورغبة أكيدة فى انصلاح الحال، طلبا لرحمة الله وسعيا لمغفرته تعالى، تنتج أثرها فى محو الذنب وتحقق الغفران[٦]. يقول تعالى: (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه)، ويقول تعالى أيضا: (ومن تاب وعمل صالحا فإنه يتوب إلى الله متابا)[٧]. وفى الحديث الشريف: (التائب من الذنب كمن لا ذنب له).

٧ ـ أما من ناحية الآثار القانونية المترتبة على التوبة على ضوء أحكام الفقه الإسلامى؛ فإن التوبة لا تتطلب إفراغها فى شكل معين أو فى صيغة ما؛ فهى لا تعنى مجرد النطق بألفاظ معينة تدل على التوبة وطلب المغفرة، إذ هى عملية نفسية قبل كل شىء من قبل الجانى. وكأى عملية نفسية تقوم وراءها ديناميات كثيرة معقدة، ليس من اليسير الكشف عنها أو التأكد منها[٨]. وعلى ضوء هذا، اتجه الفقه الإسلامى إلى وضع بعض الضوابط الشكلية والمعايير الظاهرة للتأكد من حقيقة التوبة وصدقها، وهى ما يعبر عنها بالتوبة النصوح، يقول تعالى: (يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا)[٩].

٨ ـ ويمكن حصر الشروط الرئيسية للتوبة المنتجة لآثارها القانونية فى النظر الفقهى الاسلامى فى شروط خمسة هى: الإيمان بالله تعالى، والندم على ارتكاب المعصية، وعدم الإيغال فى المعاصى، وانصراف النيّة إلى صلاح العمل، وأخيرا صلاح العمل فعلا. ولا مشاحة، فى أن معظم هذه الشروط يصعب التأكد منها على نحو يقينى؛ وإنما تدل عليها ظواهر الأمور التى يجدر الاعتداد بها طالما أن الموضوع يتعلق بالنوايا. ولعل الشرط الوحيد الذى يمكن أن توضع له ضوابط موضوعية هو ما يتعلق بصلاح العمل. إذ يشترط جمهور الفقهاء أن تكون التوبة مصحوبة بصلاح العمل، وهذا يقتضى أن تمر فترة اختبار يتأكد فيها من صدق التوبة بانصراف الجانى كلية عن المعصية. واختلف بشأن مدة الاختبار فيقدرها البعض بسنة، ويتركها بعضهم الآخر غير محدودة[١٠].

٩ ـ وتهدف هذه الشروط التى أوجزناها ـ آنفا ـ إلى الاستيثاق من توبة الجانى، حتى لا يكون الأمر مجرد إظهار مالا يبطن كيما يفلت من العقاب. فإن لم يوثق بتوبته، وقعت عليه العقوبة ولو كان تائبا فى الباطن؛ إذ إن النوايا والبواطن أمرها إلى الله تعالى، وكانت العقوبة فى هذه الحالة تطهيرا له[١١].

١٠ ـ وفى السياق الذى نحن بصدده، وهو «توبة الإرهابى»، فإن الجريمة المشابهة فى فى نطاق الفقه الإسلامى «الحرابة» أو قطع الطريق. وتدخل «الحرابة» فى جرائم الحدود (أى الجرائم المحددة ذات العقوبات المحددة)، ومن المتفق عليه أن «الحرابة» هى إشهار السلاح وقطع الطريق خارج (المصر) أى خارج العمران، ويشترط «الإمام الشافعى» أن يكون للمحاربين شوكة أى منعة، بأن يكون لديهم قوة المغالبة، بحيث يمتنعون على ولى الأمر، وإن كان لم يشترط عددا معينا لهم. ونظرا لأن هذه الجريمة تعد من أخطر ما يتعرض له مجتمع ما، فإن الشارع الإسلامى فرض لها أقسى العقوبات؛ وفى الوقت ذاته، مهد طريق التوبة أمام الجانى حقنا للدماء ودرءا للخطر[١٢]. يقول الله تعالى: (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون فى الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض، ذلك لهم خزى فى الدنيا ولهم فى الآخرة عذاب عظيم، إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم)[١٣].

١١ ـ ويجمع الفقه على قبول توبة المحارب، إذا تاب قبل أن تقهره سلطة

الدولة وتتمكن منه، وإلا كانت التوبة اتقاء لا تقوى، وانتفت الحكمة الأساسية من التوبة هنا، وهى وضع حد لخطر جسيم يتعرض له المجتمع. وقد اختلف فى التوبة التى تسقط الحكم، فيرى فريق أن التوبة تكون إما بترك الأفعال المكونة للجريمة وإن لم يسلم المحارب نفسه للسلطات، أو بأن يبقى سلاحه مع التسليم للسلطة طائعا مختارا، ويرى فريق ثان أن توبة الجانى تكون بترك الأفعال المكونة للجريمة والخروج من مكمنه والظهور العادى بين الناس حتى تظهر توبته، أما إذا سلم نفسه للإمام قبل أن تظهر توبته أقيم عليه الحد، أما الفريق الثالث فيشترط الأمرين معا وهما: ترك الأفعال المكونة للجريمة والتسليم الاختيارى(١٤).

١٢ - واختلف الرأى حول ما إذا وعدت السلطة المحارب بالأمان إن سلم نفسه وترك الأفعال المكونة للحرابة، فذهب البعض إلى اعتبار الوعد بالأمان؛ وقال آخرون بإهداره وبتوقيع الحد رغم تسليم الجانى نفسه قبل القدرة عليه(١٥).

١٣ - وتقبل التوبة فى جريمة الحرابة، سواء تمت قبل الاعتداء على نفس أو مال أو بعد ذلك(١٦)؛ وهذا هو الرأى الراجح. بيد أن ثمة رأيا يذهب إلى أن هذه الجرائم لا يسقط حدها التوبة قبل القدرة على الجانى، لأنها لا تدخل فى الأفعال المكونة للحرابة(١٧).

١٤ - ويذهب «الإمام مالك» إلى أن التوبة تسقط حد الحرابة فقط، ويعاقب المحارب على ما عدا ذلك من جرائم سواء كانت عدوانا على حقوق الله أو على حقوق الناس، ويذهب رأى ثان إلى أن التوبة تسقط حد الحرابة وجميع حقوق الله من الزنا والشرك والقطع فى السرقة دون حقوق الناس من الأموال والدم إلا أن يعفو أولياء الدم، أما الرأى الثالث فيرى أن التوبة ترفع جميع حقوق الله، ويسأل التائب بالنسبة للدماء وللأموال، فيسأل المحارب عما يوجد فى يديه من مال بعينه دون أن تمتد مسئوليته إلى ذمته المالية، أما الرأى الرابع والأخير، فيذهب إلى أن التوبة تسقط جميع حقوق الله والناس من مال ومن دم، إلا ما يكون من مال بعينه فى يد المحارب التائب(١٨). ويلاحظ أن المحارب إن أتى حدا قبل المحاربة ثم حارب ثم تاب قبل القدرة عليه، فلا يسقط الحد الأول بالتوبة، إذ يسقط بالتوبة الذنب الذى تاب منه دون غيره(١٩).

ب - ملاحظات منهجية حول القياس بصدد الحالة الراهنة:

١٥ - يرد استخدام لفظ «التوبة» ولفظ «التائب» ونحو ذلك، فى الحالة التى نحن بصددها وهى حالة «عادل عبد الباقى» الذى نصب أميرا على جماعة إرهابية تستتر بالدين، ألا وهى جماعة «الشوقيين». وبالطبع فإن استخدام مثل هذه الألفاظ التى تتصل بالتوبة، لا يقصد بها اعتبار الجرائم المنسوبة لهذا الأمير ولجماعته من قبيل الحرابة (وإن كانت تتضمن الكثير من العناصر)؛ كما لا يقصد - هنا - إعمال الشروط الفقهية فى التوبة كما أسلفنا، وبالتالى لا يقصد إعمال الآثار القانونية المترتبة عليها فى حالة توفر هذه الشروط. ونعتقد أن استخدام مثل هذه الألفاظ لهو من قبيل الاستخدام الإعلامى دون الفقهى بطبيعة الحال. ومع ذلك فإن ثمة خطورة ماثلة من هذا الاستخدام، فهو يساعد على تكريس مزيد من البلبلة حول هذه الموضوعات الدقيقة، ويبعث على الإيهام بأن الدولة تتبنى تشريعا إسلاميا يقوم على الفقه الإسلامى؛ بعكس واقع الحال، فالدولة فى مصر منذ أكثر من قرن تتبنى التشريعات الوضعية الحديثة، والتى ترسخت فى التربة القانونية والقضائية فى مصر على مدى هذه الفترة الزمنية الطويلة نسبيا بنجاح كبير.

١٦ - ومن ثم فإن محاولة استخدام المصطلح الفقهى فى غير موضعه وفى خارج السياق المعنى، هو خلط للأوراق، قد ينجم عنه نتائج خطيرة؛ إذ قد يعنى - عند الكثيرين - أن نية الدولة فى مصر تتجه إلى إهدار التشريعات الوضعية والعودة إلى تطبيق الشريعة الغراء. وإذ يكون شعار تطبيق الشريعة هو أهم الشعارات التى تطرحها هذه الجماعات العنيفة المتطرفة؛ إذ يكون ذلك، فقد يوحى تبنى الاصطلاحات الفقهية - ولو على المستوى الإعلامى - بأن الدولة العلمانية فى مصر تعتزم التسليم أمام هذه الجماعات، وأنها سوف تقف - فى القريب - مع هذه الجماعات على أرضية واحدة، ومن هنا فإن ما تفعله الدولة من مقاومة شجاعة لهذه الجماعات الإرهابية، قد يعتبر - فى المستقبل القريب - من قبيل البغى والافتئات من جانب سلطة الدولة.

١٧ - وعلى الرغم من أن الدولة بفتحها الباب أمام عدول بعض أفراد الجماعات الإرهابية عن جرائمهم، يعد من قبيل السياسة الرشيدة، فإن ذلك يجدر أن يتم شريطة إحكام وضع القيود على هذا وإنفاذها على نحو واضح ومحدد؛ كما يجدر أن يتم هذا كله فى إطار الشرعية القانونية، والتى تكفلها نصوص القوانين الوضعية السائدة. وبخاصة وأن بعض هذه النصوص تنظم مثل هذه الحالات تنظيما دقيقا وفى إطار قانونى محدد، وبشروط تحددها هذه النصوص، ويجدر إعمالها واحترامها، بعيدا عن أى شبهة مزايدة أو خلط أو تضليل.

١٨ ـ الأمر الجاد الحال لا يعدو أن يكون إعمالا للأحكام وللنصوص القانونية الوضعية والمتوفرة فى ترسانتنا التشريعية. فما ارتكبته وترتكبه الجماعات الإرهابية، هى جرائم منصوص عليها فى قانون العقوبات المصرى. ومن ثم فإن التعامل معها ومع الجناة، لابد وأن يتم فى هذا السياق. وإلا فإن البناء القانونى الشامخ الذى بنته أجيال عظيمة من الرواد والآباء، سوف تتسع به الثغرات مما يهدده بانهيار كاسح؛ ويصيب الشرعية القانونية فى مقتل.

جـ ـ ملاحظات منهجية حول ديناميات العرض التليفزيونى:

١٩ ـ من المعروف والمتداول فى الأدبيات ذات العلاقة بسوسيولوجية وبسيكلوجية العروض الإعلامية، وبخاصة التليفزيونية، منها؛ أن الماثل أمام العدسات، يستخدم كافة قدراته وإمكاناته المتاحة الاستخدام الأمثل لتجميل صورته ولعرض أفكاره وحججه وعرض وجهات نظره على نحو يكسب معه بعض التعاطف من قبل المتلقى، وأن يعرض وجهات نظر الخصم بما يجلب عليه بعض الأزورار من جانب المتلقى.

٢٠ ـ وبتطبيق ما سقناه حالا، على الموضوع المطروح، وبغض النظر عن النوايا، يجدر الاحتراز عند تقدير أبعاد المقابلة التلفزيونية التى تمت مع هذا الأمير! للشوقيين، والذى أعلن عدوله عن المسلك الإرهابى الذى كان يسلكه وجماعته بواسطة هذا الجهاز الإعلامى الخطير وبخاصة بعد الإعلان المتكرر مقدما عن تقديم هذه المقابلة التليفزيونية غير المسبوقة!

٢١ ـ هنا، من الضرورى الاحتراز لتقدير ما هو حقيقى وما هو زائف، أو ـ بالأقل ـ مبالغ فيه، إما لتجميل الصورة ولتبرئة الذات أو لإثارة مزيد من الإدانة للخصوم الذين كانوا رفاق طريق بالأمس.

٢٢ ـ فحتى فى المواقف التى تزيد من جرعة الإدانة مثل النجاح فى تجنيد عشرة آلاف! فإن احتمالات المبالغة واردة، حيث إن المبالغة قد تحمل ـ هنا ـ على قدرة تنظيمية وفكرية عالية، هى أدنى إلى البطولة!

٢٣ ـ فإذا أضفنا إلى هذا، أن بطلنا هنا، هو من القيادات المبرزة فى مجالات الدعوة على المستويات الفكرية والتنظيمية والحركية جميعا، فيجدر أن ندرك مدى قدراته الفائقة فى التأثير على الآخر، ومدى جاذبيته فى إقناع الآخر. ومن هنا كان من المفيد، إسناد إدارة المقابلة إلى بعض المحاورين المتمرسين ممن لديهم معرفة وثيقة بالأطر الفكرية والتنظيمية والحركية لمثل هذه الجماعات، مع مقدرة فذة وموهبة جادة ودراية عميقة بأساليب المواجهة وفنون الحوار وإدارة النقاش.

٢٤ ـ بقيت ملاحظة منهجية ذات طابع شكلى؛ وهى أن بعض الألفاظ وبعض العبارات التى فاه بها المتحدث المعنى وذلك بالصورة لم يصحبها صوت كما هو مألوف؛ مما يقلل من مصداقية الحديث التليفزيونى ويفتح شهية الكثيرين أمام الشائعات والتأويلات.

المبحث الثانى ـ ملاحظات نقدية فى الموضوع:

٢٥ ـ نحاول فى هذا المبحث أن نرصد عددا من الملاحظات النقدية والتى تتمركز ـ فى الأساس ـ حول بعض الجزئيات من الاعترافات التى أدلى بها المتحدث صاحب الشهادة. وبالطبع يجدر الاحتراز ـ هنا أيضا وبالتالى ـ حول محاولة التحقق من صدق أو زيف جزئيات الشهادة التى أدلى بها.

٢٦ ـ ومن المعروف والمتداول فى فن التحقيق العملى، أن المتهم المعنى لا يلجا ـ فى الغالب ـ إلى الإدلاء بالحقائق على طول الخط، كما لايلجأ ـ أيضا ـ إلى الادلاء بالأكاذيب على طول الخط. إذ إن ثمة من الجزئيات التى يدلى بها هى من قبيل البيانات التى يمكن ـ بيسر ـ التحقق من صدقها من السجلات الرسمية؛ وبالتالى فمن المنطقى ألا يلجا المعنى ـ فى هذه الحالة ـ إلى الكذب بشأنها. ولسوف نعمل هذا المعيار ـ بقدر الإمكان ـ على ما أورده متحدثنا من جزئيات تتعلق بالموضوع.

٢٧ ـ وعلى سبيل المثال، فإننا نميل إلى تصديق ما أورده المتحدث خاصا بخلفيته التعليمية، إذ إن هذا لما يمكن الوثوق منه من السجلات المدرسية، وترتب على تصديق المتحدث فى هذه الجزئية عدة أمور نراها ذات خطر؛ فتلميذ فى منتصف المرحلة الثانوية يعمد إلى قراءة بعض الكتب الفقهية ويزعم أنه فهمها وتمثلها، مع صعوبة ذلك بالنسبة لمن يفوقونه ـ بمراحل ـ فى السلك التعليمى. فقراءة وفهم الأحكام الفقهية يحتاج معرفة دقيقة بأسرار اللغة وهى غير يسيرة؛ كما يقتضى أن يكون لدى القارئ الملكة الفقهية القانونية التى لا يمكن صور تكونها إلا عن طريق الدراسة المنظمة الجادة للمباحث القانونية والفقهية ولفترة معقولة وعن طريق أساتذة متخصصين. ولعل هذا النقص الواضح الذى اعتور الخلفية التعليمية للمتحدث ولغيره من زملائه، قد خلق لديهم صورة ذهنية مشوهة عن إمكان استخلاص وفهم الأحكام الفقهية التفصيلية. ولعل هذا ـ تحديدا ـ أن يكون قد أسهم فى استسهال اللجوء إلى

الاستحلال، بالإضافة إلى الحاجات العملية الناجمة عن تردى ظروفهم المادية والاقتصادية.

٢٨ ـ كما نميل إلى تصديق صاحبنا المتحدث فيما يتعلق بأسرته الأصلية، وبالظروف المادية الصعبة التى قابلها بعد هجره لأسرته، حتى مع مساعدة الأم له ببعض المال. وهنا لابد من مناقشة ظروف الاحتياج المادى لهؤلاء الفتية والشبان الذين لم يكملوا تعليمهم من ناحية، وتتهددهم أشباح البطالة الصريحة والمقنعة السائدة فى مجتمعنا حاليا.

٢٩ ـ كما لا يجدر إغفال بعض الجوانب ذات الطابع النفسى وبخاصة فى مجال التبرير، فالحاجة المادية للعيش ـ هنا ـ تبرر الحصول على مال بنحو أو بآخر. وإذ يكون المرء متدينا أو حتى يعيش فى مثل هذا الوهم، فإنه يميل ـ بالضرورة من الناحية السيكلوجية ـ إلى تبرير الحصول على الموارد المالية بطرق غير مشروعة. وهنا تتكفل الاجتهادات المنحرفة والتى تكتسى ببعض التهويمات الفقهية، تتكفل بإيجاد المبررات.

٣٠ ـ ونزعم أن هذا هو ما حدث ـ بالفعل ـ فى السياق الذى نحن بصدده، تحت عنوان براق هو «الاستحلال»؛ والذى لا نجد له أى سند فقهى حتى من قبيل الأسانيد المرجوحة.

٣١ ـ المسألة لا تعدو ـ فس قناعتنا ـ استخداما مغلفا لذرائعية مذهلة. والأمر شبيه بلجوء صاحبنا المتحدث إلى زعيم جماعة أخرى (مناوئة)، وهى جماعة السماوى والتماس العون منه والإقامة معه على الرغم من العداء والاختلافات. ثم لا يكتفى بذلك، بل يعمد إلى الزواج من شقيقة زوجة عبد الله السماوى/ الخصم كنوع رخيص من الذرائعية، مغلفا هذا كله بحجتين لا تصمدان للنقد، ألا وهما: الحب من ناحية، والرغبة فى إنقاذ مشروع انقلابى فى صفوف جماعة الخصم ولصالح جماعته.

٣٢ ـ ومن هنا يكون من الوارد، التشكك فى الاعترافات/ الشهادة، برغم التهليل الإعلامى لها، وذلك من قبيل انها صادرة عن شخصية لها باع طويل حافل فى ميدان الذرائعية والانتهازية.

تذييل حول المسكوت عنه فى المقابلة التليفزيونية:

٣٣ ـ عادة يلجأ الراوى المعنى سواء فى كتابه المذكرات أو فى الأحاديث المرسلة ـ وبدرجة أقل ـ فى الحوارات التى تجرى معه، عادة ما يلجأ مثل هذا الراوى إلى الإغفال العمدى لذكر بعض الأمور والوقائع؛ وذلك لأسباب عديدة، منها الرغبة فى تجميل الذات أو عدم التورط أو تفادى مزيد من التورط، أو رغبة فى درء خطر عن الغير ونحو ذلك. ولا شك فى أن هذا الإغفال أمر وارد ومتوقع إنسانيا. كما أن الراوى قد ينسى ـ فعلا ـ ذكر بعض الوقائع مع أهميتها فى السياق؛ ونحن نعلم أن للنسيان أسبابه العديدة والموضوعية. وهنا ـ فى الحوارات تحديدا ـ تبرز أهمية دور المحاور معه، لكشف الإغفال العمدى لوقائع هامة على نحو غير محرج للراوى بالطبع، وأيضا لتنشيط ذاكرة الراوى فى بعض الأحيان.

٣٤ ـ ونحن نعتقد أن الراوى سكت عن أمور كثيرة قد يكون بعضها أهم بكثير مما أورده وساقه أثناء المقابلة التليفزيونية؛ فنحن لا نعلم ـ حتى الآن ـ الكثير من التفاصيل التى تغطى فترة زمنية طويلة هى فترة انضمامه للشوقيين وبخاصة ما يتعلق بهروبه المستمر من السلطة ومن الخصوم من الجماعات الأخرى، كما أن إنكاره الاشتراك المادى فى الجرائم المرتكبة وعدم حمل السلاح، أمور كان ينبغى ألا تمر بدون تدقيق ومراجعة من جانب المحاورين، وبخاصة وأنه زعيم قيادى مرموق لجماعة إرهابية.

٣٥ ـ كما أن السكوت يغطى تماما علاقة الراوى بالسلطة وبخاصة منذ بدايات تمرده على فكر وفعل الجماعة. ونعتقد أن مزيدا من الضوء كان يفترض أن يسلط على هذه العلاقة إن كان ثمة، أو نفيها ودحضها على نحو قاطع إن لم تكن. ولقد كان هذا ـ إن حدث ـ قمين بأن يدحض ما قيل من شائعات على علاقة الراوى بالسلطة، ومن أن المقابلة التليفزيونية ـ ذاتها ـ مرتبة على نحو أو آخر؛ مما يفقدها الكثير من المصداقية.

خاتمة:

٣٦ ـ لعل هذه الاستخلاصات أن تقودنا، إلى التأكد على نقد الذهنية الديماجوجية والتى تسود جنبات حياتنا الفعلية والفكرية والثقافية كما لعلها أن تقودنا ـ فى آن ـ إلى التأكيد على ضرورة الاحتراز وإعمال العقل النقدى فى كل أمور حياتنا؛ بديلا عن الصورة المزرية والضارة معا، التى نظهر بها أمام أنفسنا وأمام الآخر، وهى صورة لا يمكن أن تخرج عن نعتها بالبلاهة وبالبلادة ، ونمسك حتى لا نقع تحت طائلةالقانون.

ثبت باهم الإحالات والإشارات:

١ ـ محمد محيى الدين عبد الحميد ومحمد عبد اللطيف السبكى؛ المختار من صحاح اللغة، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٣٤.

٢ ـ القاموس المحيط، الجزء الأول، القاهرة (د. ت)؛ وأيضا: لويس معلوف؛ المنجد فى اللغة العربية، بيروت، ١٩٥٦.

٣ ـ الإقناع فى حل ألفاظ أبى الشجاع (المعروف بشرح الخطيب على أبى شجاع)، المطبعة العامرة الشرفية، القاهرة، ١٣٢٦ هجرية (الجزء الثاني)، ص ٢٤٢؛ وأيضا: عبد العزيز عامر؛ التعزير فى الشريعة الاسلامية (رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٥٥).

٤ ـ فتحى عبد الصبور؛ أثر التوبة فى العقوبة فى الفقه الإسلامى (دراسة غير منشورة)، من أعمال أسبوع الفقه الاسلامى الثالث، القاهرة، ١٩٦٧.

٥ ـ محمد فؤاد عبد الباقى؛ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، سلسلة كتاب الشعب، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٨.

٦ ـ انظر فى التفاصيل:

على فهمى؛ التوبة والعقوبة فى الفقه الجنائى الإسلامى؛ مجلة مصر المعاصرة، القاهرة، السنة الستون، العدد ٣٣٨، اكتوبر، ١٩٦٩».

٧ ـ الآية ٣٩ من سورة «المائدة»، والآية ٧١ من سورة «الفرقان».

٨ ـ على فهمى؛ التوبة والعقوبة، مرجع سابق الإشارة إليه.

٩ ـ الآية ٨ من سورة «التحريم».

١٠ ـ على فهمى؛ سابق الإشارة إليه، وأيضا: فتحى عبد الصبور سابق الاشارة إليه، وفى التفاصيل؛ ابن قيم الجوزية الحنبلى ، الموقعين عن رب العالمين، مطبعة الكردى الأزهرى، القاهرة، ١٣٢٧ هـ (الجزء الثاني).

١١ ـ فتحى عبد الصبور؛ مرجع سابق الإشارة إليه.

١٢ ـ على فهمى؛ التوبة والعقوبة، مرجع سابق الاشارة إليه.

١٣ ـ الآيتان ٣٣، ٣٤ من سورة المائدة.

١٤ ـ على فهمى؛ مرجع سابق الإشارة إليه، وأنظر فى التفاصيل:

أ ـ محمد بن أحمد بن محمد بن احمد بن رشد القرطبى، بداية المجتهد ونهاية المقتصد (الجزء الأول)، القاهرة، ١٣٥٧ هجرية، ص ٤٤٧.

ب ـ الكاسانى، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع (الجزء السابع)، القاهرة ، ١٣٢٨ هجرية، ص ٩٦.

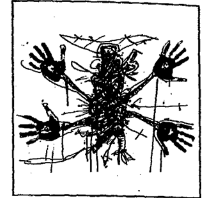
١٥ ـ الكاسانى؛ بدائع الصنائع.... مرجع سابق الاشارة إليه، ص ٤٤٧.

١٦ ـ فتحى عبد الصبور؛ سابق الإشارة إليه.

١٧ ـ محمد أبو زهرة؛ فلسفة العقوبة فى الفقه الإسلامي، معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، ١٩٦٣، ص ١٧٨.

١٨ ـ ابن رشد؛ بداية المجتهد، سابق الإشارة إليه، ص ٤٤٧.

١٩ ـ فتحى عبد الصبور؛ مرجع سابق الإشارة إليه.



الفكر أقوى من السلاح

الإرهابى التائب.. تحية له وللإعلام

على الشوباشى

قال عندما قرأت فى الصحف - بينما كنت فى باريس - أن التليفزيون المصرى أذاع حديثا مع إرهابى تائب، أعترف لكم أننى شعرت بالألم يعتصر قلبى. فلقد قلت فى نفسى: «سيعرض التليفزيون حديثا تجربه مذيعة رسمها الماكيير رسما حتى أنها تخشى أن تقوم بأية حركة برأسها لكى لا يضطرب شعر باروكتها، مع شاب ملتح، لا يكاد ينظر للكاميرا، ويقول كلاما مقتضبا، يريد أن يؤكد بموقفه - لا بكلامه - أنه مرغم على التواجد فى هذا المكان وعلى الإجابة على هذه الأسئلة، بل وأنه تعرض للتعذيب» كنت واثقا بأن مثل هذا الحديث يمكن أن يكون له أثر عكسى تماما لما أريد به. وبعد بضعة أيام التقيت ببعض الأصدقاء القادمين من القاهرة لتوهم وذويهم، وسمعتهم يتحدثون عن حديث «الإرهابى التائب» وأخذت أوجه إليهم الأسئلة، وبصفة خاصة لأبنائهم وبناتهم، حتى أتبين أثر الحديث فيهم. وبدأت أدرك كم أخطأت فى توقعى. لكن ماأثلج صدرى فعلا، قبل أن أشاهد الشريط المسجل عليه الحديث، هو أننى مررت يوما على محل لإيجار شرائط الفيديو يملكه شاب عراقى يدعى «جبار» لأستأجر منه شرائط مسلسل «العائلة» الذى كتبه الصديق وحيد حامد، فإذا به يقول لى «هل تريد أن أحجز لك دورا فى قائمة انتظار شريط الإرهابى التائب؟» وبعد بضعة أسئلة أجابنى عليها عرفت منه أنه سجل الشريط من القناة الفضائية المصرية، وأن عددا كبيرا من زبائنه المصريين وغير المصريين من العرب يتسابقون على رؤية هذا الشريط.

وعندما شاهدت الشريط أدركت سبب الأثر الذى يتركه على من يشاهده،

فلقد كان عادل عبد الباقى مقنعا تماما، لسبب بسيط، وهو أن كل ما قاله كان يقوله بنبرة صدق لا تخطئها العين أو الأذن. وهذا، ببساطة شديدة هو السر فى الأثر العميق البعيد المدى الذى تركته كلماته فى نفوس مشاهديه. فالمتفرج، أيا كانت درجة ثقافته، يستطيع أن يميز بين التمثيل، مهما كان متقنا، وبين المشاعر الحقيقية.

وبعد أن تأكدت من مدى الأثر الذى تركه عادل عبد الباقى على جمهور المشاهدين، بدأت أفكر: ماذا سيكون وقع هذا الحديث عمليا على سياسة مكافحة الإرهاب؟ فإحساسى كمصرى منذ بدأنا نسمع عن العمليات الإرهابية، هو أن مرتكبى هذه العمليات هامشيون على أيه حال، وأن الأغلبية الساحقة للمصريين لا تتعاطف معهم، أو على الأقل لا تتعاطف مع أهدافهم السياسية. كل ما فى الأمر - ويجب أن نعترف بذلك إذا أردنا رسم سياسة ناجحة لمقاومة الإرهاب - هو أن تزايد المشكلات التى يعانى منها المواطنون، وأيا كان سببها، تجعلهم يشعرون باللامبالاة - بل وربما بالتشفى أحيانا - تجاه العمليات التى يقوم بها الإرهابيون ضد الحكومة أو ضد رجال الأمن. لكن هذه اللامبالاة تحولت إلى موقف واضح ضد الإرهاب عندما بدأت قنابله تطول المواطنين المسالمين، بل ومن يدرى، ربما بعض المتعاطفين مع هذه الجماعات. وكان الاعتداء على المواطنين المسالمين حتمية يفرضها منطق الإرهاب ذاته، وليست «خطأ فى التكتيك» ارتكبوه. فالإرهاب، لكى يحدث أثرا جماعيا فى المجتمع، يجب أن ينجح فى بث الخوف والرهبة فى نفوس المواطنين. وهذا لا يتأتى إلا بجعل بعضهم هدفا للإرهاب.

فإذا كان ما تصورته صحيحا، فما هو جدوى إذاعة حديث عادل عبد الباقى إذن، خاصة وأننا نعلم - حتى قبل أن يقول لنا «الإرهابى التائب» - أن أفراد جماعات تكفير المجتمع - حتى الأب والأم اللذين أمرنا الله الا نقول لهما مجرد أف - لا ينظرون للتليفزيون أصلا، فما بالنا بحديث لأحدهم يفند فيه أفكارهم ويفضحها ويرد على حججهم المزيفة بحجج صحيحة تنطلق من منطلقاتهم ذاتها؟

لكننى انتهيت إلى أن بث هذا الحديث كان مفيدا إلى أقصى الحدود. فقد حسم تردد بعض فئات شعبنا - بسبب ما سبق الحديث عنه فى السطور السابقة على ما أعتقد - إزاء الموقف الواجب اتخاذه تجاه هذه الجماعات. لقد جعل عادل عبد الباقى المشاهدين يضعون يدهم على الصورة الحقيقية لهؤلاء الأفراد، الأهداف التى تحركهم، وجهلهم بحقيقة دينهم، وضحالة معرفة قادتهم بتعاليم الإسلام الحنيف، واكتفائهم بقراءة تفسيرات لبعض سور القرآن الكريم ولبعض الأحاديث النبوية، مقتطعة من المضمون الذى كانت جزءا منه، قام بها رجل - بفرض حسن نيته - لم تكن العربية لغته الأصلية يدعى أبو الأعلى المودودى، وتبناها الوهابيون، ويحاولون منذ فترة إقناعنا بأن هذا التفسير (الذى ليست له أية علاقة بتفسيرات الأئمة الأربعة) هو الإسلام...

كذلك كشف عادل عبد الباقى للكافة حقيقة كانت بديهية واضحة لدى كل من حاول أن يتابع موقف الجماعات التى تدعى «الاعتدال»، والتى تقسم أغلظ الأيمانات أنها ليست على علاقة بالجماعات الإرهابية. لقد أكد الإرهابى التائب أن هؤلاء «المعتدلين» يمولون الجماعات الإرهابية، وبأموال قادمة من خارج البلاد والمفروض أنها كانت مخصصة لغير هذا الغرض.

واسمحوا لى أن أقول هنا إن أمر الجماعات الإرهابية ليس شيئا يمكن أن يستهان به. ويكفى أن نرى الآثار المدمرة التى يعانى منها اقتصادنا القومى نتيجة اعتداءاتهم على السائحين. والمتتبع للأحداث يرى أن ضرب السياحة بدأ مباشرة بعد مقال نشرته إحدى الصحف التى تصدر وتوزع علنا فى مصر، عن حزب علنى يشترك فى الانتخابات العامة - باستثناء الأخيرة منها - جاء فيها أن السياحة تتناقض مع قيمنا ومعتقداتنا لكن، إذا كان من شبه المؤكد أن هدف مجموعة الإرهابيين المنفذين للعمليات ليس السلطة أو «إقامة الدولة الإسلامية» كما يدعون، فلا تشكيلاتهم ولا مستوى أعضائهم ولا طبيعة عملياتهم، تسمح لهم بالوصول إلى السلطة فى يوم من الأيام، وإنما هو تخريب المجتمع وزعزعة أركانه، وإشاعة الرعب بين أبناء الوطن، فإن المستفيد الحقيقى، الذى يستعد للانقضاض على السلطة عندما يشعر أن العمليات الإرهابية أحدثت الأثر المطلوب، هو «حزب المعتدلين» لقد حاول حزب «المعتدلين» منذ بضع سنوات تخريب الاقتصاد المصرى بخلق اقتصاد مواز، فيما سمى فى حينه «شركات الاستثمار والبنوك الإسلامية»، بتشجيع من الخارج. لكن الحكومة تنبهت إلى هذا الخطر - ولكن بعد أن كان قد استشرى بكل أسف، حتى إن آثاره لا تزال ذيولها باقية - وبدأت تتدخل لحماية المودعين، فإذا بالعملية كلها مجرد عملية احتيال على نطاق واسع، دبرتها عقول لا يمكن أن تكون هى عقول الذين نفذوها من الأميين وتجار المخدرات. لقد كانت المؤامرة كبيرة، وفشلت. ونرجو الا يكون مدبروها قد غيروا أسلوب عملهم، والا يكونوا قد وجدوا منفذا آخر يعملون من خلاله.

وقد بدأت عمليات الإرهاب بعد ضرب شركات توظيف الأموال والبنوك التى تسمى نفسها «إسلامية» وهى قد

تكون بذلك علامة ضعف وليست علامة قوة. لكن نجاح العمليات بالصورة التى رأيناها خلال فترة من الزمن، واغتيال ضباط امن يحتلون مراكز مهمة وليسوا معروفين من الجمهور، يجعلنا نتصور أن هؤلاء الإرهابيين يتمتعون بمساندة أفراد (ربما من «المعتدلين») تتيح لهم مناصبهم معرفة أشياء لا يعرفها الكافة، أو جهات نافذة قد تكون أجنبية، وتسمح لها علاقاتها بمصر أن تطلع على معلومات تقوم بتوصيلها إلى جماعات الإرهاب الهامشية.

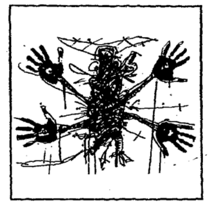
ولهذه الأسباب، يصبح حديث عادل عبد الباقى عظيم الأهمية، لأنه - وإن كان لا يجيب عن جميع التساؤلات - يشير إلى اتجاه محدد يتعين البحث فيه.

أما بالنسبة للشباب الذى خدعته الكلمات البراقة التى تتستر خلف رداء تدعى أنه الإسلام والإسلام منه برىء، فإنه، وإن كانت التعليمات التى يتلقاها تمنعه من مشاهدة التليفزيون، فإن تجربة عادل عبد الباقى نفسه تثبت لنا أن هؤلاء الشبان بشر، وأن بعضهم - إن لم يكن معظمهم - يشاهد التليفزيون خلسة من وراء ظهر القادة. وربما أعاد بعضهم التفكير فيما أقنعوه به بعد سماع عادل عبد الباقى ولو أدى هذا الحديث إلى عودة الوعى الدينى الصحيح والروح الوطنية إلى واحد فقط من هؤلاء، يكون ذلك نجاحا كبيرا.

بقيت كلمة أخيرة، الا وهى إحساس المتابع لأجهزة الدولة المختلفة أن التنسيق بينها لمحاربة الإرهاب مفتقد - إذا استخدمنا أشد التعبيرات تهذيبا - فبعد إذاعة حديث الإرهابى التائب بأيام، يدعو ضيف أحد برامج التليفزيون علنا لقراءة كتب سيد قطب، أول من نظر للإرهاب فى مصر. كذلك فإن الأزهر الشريف، الذى لا نكاد نسمع له صوتا فى هذه المعركة التى تهم الوطن كله، يثور وينتفض ويعقد الاجتماعات ويصدر البيانات، لأن جملة جاءت فى إحدى تمثيليات التليفزيون - وهى لم تكن جملة قاطعة فى معناها - ويصور حلقة إضافية لتصحيح ما رآه مخالفا للتفسير الرسمى للقرآن الكريم والأحاديث الشريفة. وعناية الأزهر الشريف بالدفاع عن الدين الإسلامى الحنيف يثلج صدور المؤمنين بلا شك، لكننا نرجوه أن يتصدى بالقوة نفسها لكل ما يمس الإسلام، وليس لبعضه دون البعض الآخر، وبصفة خاصة إذا كان خطر البعض الآخر على مصر وعلى مستقبلها ذاته.

كذلك نرجو أن يدرك ضباط الشرطة - صغيرهم قبل كبيرهم - أن تضحياتهم فى مكافحة الإرهاب محل تقدير كبير من كافة أفراد الشعب، وأن التعاطف معهم الآن ليس له مثيل، لا فى مصر وحدها، وإنما فى العالم أجمع. لذلك فالمرجو ان يستثمروا هذا التعاطف فى التقارب مع الناس، وفى فهم مشكلاتهم، وباختصار تطبيق شعار «الشرطة فى خدمة الشعب» تطبيقا حقيقيا.

أما جماعات الدفاع عن حقوق الإنسان، فإن دفاعها عن حقوق الذين يلقى القبض عليهم من الإرهابيين واجب إنسانى وديموقراطى تحمد عليه. ولكن الدفاع عن حقوق هؤلاء يجب الاينسيها أن الحق الأول من حقوق الإنسان هو حقه فى الحياة. إن ضحايا الإرهاب أيضا من حقهم أن ندافع عن حقوقهم. أما الدفاع عن حقوق البعض دون البعض الآخر، كما تفعل حكومات الغرب، فهو خطأ - بفتراض حسن النية - نربأ بجماعات حقوق الإنسان المصرى أن تقع فيه ■



الفكر أقوى من السلاح

استحلال الوطن والمواطن

نزار محمود سمك

فالميزة الكبرى لاعترافات عادل عبد الباقى، أنها وضعت الجميع فى قفص الاتهام . وكشفت عديداً من أوجه القصور والخلل داخل المجتمع إبتداء من الأسرة إلى الحكومة مرورًا بالمواطنين بل واستمر أثرها الكاشف والفاضح على من تناولوها بالتعليق فيما بعد . نعم الاعتراف إدانة للجميع بدرجات متفاوتة. إدانة للجماعات الفاشية الاستحلالية * وتاكيد على انحرافها. وإدانة للحكومة وتاكيد على تواطئها وتهاونها. وإدانه للمواطنين الذين انساقوا كالقطيع خلف هذه الأفكار الفاسدة والبعيدة عن الدين لجهلهم على حد وصف التائب المعترف والجاهل أيضًا وهذا يؤكد صدق اعترافه وتلقائيته وابتعاده عن التلقين كما ادعى بعض الذين فضحهم هذا الاعتراف اللهم إلا اذا كانت هذه الحكومة وتلك الاجهزة قد صارت أذكى مما نتوقع، وإن كانت كذلك لوجب علينا شكرها وتهنئتها على هذا الذكاء حتى ولو أنه ظهر مؤخرًا فها هى الأجهزة بعد غيبوبة دامت ١٧ سنة او يزيد قد افاقت مثلما افاق التائب (هذا من ذاك) ودخلت فى مواجهة حقيقية إلى حد ما مع هذه الأفكار الفاسدة ساعدها على ذلك هذا الإرهابى القديم الذى قضى مدة مشابهة فى غيبوبة مماثلة، وإن كان بعضهم مازال فى الغيبوبةومازال يشكك فى تلك الاعترافات بعضهم لاغراض فى نفس يعقوب، وبعضهم الآخر لفقدانه الثقة فى أى شئ يأتى من ناحية الحكومة وعلى الحكومة أن تسأل نفسها لماذا؟

من التوظيف إلى التهاون

الأيديولوجيا الدينية هى وسيلة من الوسائل التى تستخدمها او ترجع إليها

بعض الفئات الاجتماعية لتعطى لنفسها وجهًا ايديولوجيًا للتمرد. كما تلجأ إليها السلطات كذلك لتعطى لنفسها وجها ايديولوجيا للبقاء وغطاء وتبريرًا لاستبدادها بهذا الشكل والمعنى دائما مايتم توظيف الدين منذ ظهر على سطح الأرض وحتى الآن ولذلك ايضًا تختلف المرجعية لدى كل فريق فيجدنص محدد أو فقه معين رواجًا لدى فرقة ولايجده لدى الأخرى وذلك نتيجة لاختلاف المشارب والتوجهات والمصالح الاجتماعية واذا أردنا أن نتحدث عن توظيف الدين لخدمة أهداف وتوجهات محددة فى مصر فلن نجد خيرا من السادات كوسيلة إيضاح فهو أول من بذر هذه البذرة فى مرحلتنا هذه وأول خيوط التواطؤ والتهاون يبدأ من هذه المرحلة الساداتية.

فحين أراد السادات أن يحرر نفسه من المرحلة السابقة، وأن يتخلص من نفوذ الحقبة الناصرية «الاشتراكية» وهيمنتها الأيديولوجية نظر السادات حوله فلم يجد طريقًا سوى خلق ايديولوجيا بديلة تتصدى للأيديولوجيا القديمة ، ولم تكن هذه الأيديولوجيا إلا خليطا من الليبرالية الشكلية والإسلام. فرفع شعار العلم والإيمان واستحضر بعض رجال الدين من الصف الثانى والثالث، وأجلسهم فى التليفزيون وساعد وحفز وشجع تلك التيارات ليستخدمها فى ضرب القوى المناوئة له من الاشتراكيين والناصريين والديموقراطيين، والذى كثيرًا ما كان يحلو له أن يصفهم بالملاحدة وجندت الأقلام فى الصحف للهجوم على الكفار الشيوعيين (الآن العلمانيين) وبينما كانت السلطات تضيق الخناق على تلك القوى الوطنية بالملاحقة تارة والسجن تارة أخرى افسحت المجال لأبنائها الجدد وفتح الملعب تمامًا امام هذه الجماعات وتم تقديم كافة المساعدات والدعم لهم خاصة فى الجامعات، وقد رأينا بأعيننا كيف تم توظيف هؤلاء فى ضرب العناصر النشطة سياسيًا فى الجامعة وكيف كان يتم شطب الطلاب المرشحين لصالح طلاب الجماعات من قبل إدارة الجامعة والأمن، وكيف كانت تفتح لهم ملاعب الجامعة للتدريب على الرياضات العنيفة كالكاراتيه والجودو وكيف كانت توزع عليهم الجنازير والمطاوى للتصدى للقوى السياسية داخل الجامعة. ببساطة ساعد النظام وقتها على تراجع السياسى وتقدم الدينى والفاشى، كل ذلك كان يتم بواسطة النظام وبعض شخصياته داخل الجامعة والتى صار لها فيما بعد شأنًا كبيرًا فعلى سبيل المثال صار احدهم رئيساً لمجلس الشعب ورئيسًا مؤقتًا، وقد كشف هذه العلاقة أحد المشاركين فى اغتيال السادات، حين قال فى تحقيقاته إنهم كانوا يأملون كثيرًا فى هذا الرجل بشأن تطبيق الشريعة الإسلامية، وآخر صار محافظًا لأحد محافظات الصعيد وظل فى منصبه حتى تم اغتيال السادات، ولعلها ليست صدفة أن تكون هذه المحافظة تحديدًا ـ ولازالت ـ أكبر معمل تفريخ لهذه الجماعات الاستحلالية والمحافظة الوحيدة التى دخلت فى صدام مسلح مع النظام منذ اللحظة التى تم فيها الاغتيال، وحتى الآن. لذلك عندما نقول إن هناك تواطؤا وتهاونا وتبادل مصالح ومنافع على الصعيد الداخلى والخارجى كذلك لا تجانب الصواب ولا نتجنى على احد ولا نلوى عنق الواقع وإلا فقولوا لنا لماذا تم إغماض العين عن هذه الجماعات حتى بعد الاغتيال، ولماذا تم توظيفهم فى الجهاد الأفغانى هل هى أوامر عليا أم تشابك مصالح أم الاثنان معًا؟ نعم التهاون وقصر النظر موجودان منذ وظف هذا النظام تلك الجماعات، ومنذ دخل معها فى مزايدة حول ايهما أكثر إسلامًا من الآخر، ومنذ أن تقاعست أجهزته عن الرد على كل هذه الكتب الصفراء المليئة بالأفكار الضارة والغريبة والمسيئة للدين حتى من باب إثبات أنها أكثر حرصا على الإسلام من هولاء !! هى لم تفعل ذلك ولم تفسح المجال للآخرين ووصل الأمر إلى حدان إحدى الدراسات المهمة التى ناقشت افكار جماعة التكفير والهجرة تفصيلا عام ٧٧ أثناء محاكمة قتلة الشيخ الذهبى ـ وهو بالمناسبة أول ضحية لهذه الجماعات وهو رجل دين ولم يكن علمانيا ولا استفزازيا !! كما يحلو لبعض المبررين تبرير قتل فرج فودة ـ وصل الأمر إلى حد أن هذه الدراسة لم يتم نشرها إلا عام ٩٣ فى سلسلة المواجهة أى بعد ستة عشر عامًا . هل تريدون أمثلة جديدة على التهاون والتواطؤ ـ اعتبرونى أحد المعترفين ـ لقد ظل البلطجى الشهير بالشيخ جابر يمارس سطوته وسلطته فى إمارة امبابة ٤ سنوات يعقد المؤتمرات الصحفية، ويصل إليه المراسلون الأجانب فى كل وقت دون أن تتمكن أجهزة الدولة من الوصول إليه ـ مثل الجنرال عيديد ـ وفجاه وفى خلال أربعة ايام تمكنت الأجهزة من القبض على الشيخ جابر وشاهدناه على شاشة التليفزيون مكبلا ومجندلا عندها قفز إلى عقلى سؤال، إذا كانت الأجهزة قد استطاعت الوصول إليه فى اربعة ايام فلماذا إذن تركته أربعة أعوام؟! إنه ايضا نوع من التواطؤ والتوظيف مثلما كان الأمر فى فترة السادات، ما دامت اضرار تلك الجماعة لاتمس أركان النظام الأساسية.

بل إن كثيرًا ما قدم الموظفون للدين تفسيرات وتبريرات تريح النظام . فالمحنة والأزمة التى نعيشها سببهاالبعد

عن الله وليس أشياء أخرى .. وقد وصل الأمر إلى حد أن أحد الكتاب المتأسلمين قدم تفسيراً لأزمتنا الاقتصادية مفاده أننا لا نبدأ طعامنا بالبسملة فيفقد الطعام بركته ، ولا يكفينا لأن الشيطان يأكل معنا .. هل ستجد أى حكومة تحليلا يخلى مسئوليتها أفضل من ذلك التفسير من هنا كان التعاون أحياناً والتواطؤ أحياناً أخرى له ما يبرره فقد صار المواطن بدلا من أن يفكر فى الأسباب الحقيقية للأزمة التى يعيشها وكيفية الخروج منها يجلد ذاته لأنها بعيدة عن الله ضعيفة الإيمان كما يقول له بعض المتأسلمين، وبات مقتنعا أنه هو المسئول وليس أحدا غيره عن أزمته وهذا أمر على مانعتقد يسعد المسئولين كثيراً فقد نالوا البراءة ولا شأن لهم بأزمه هذا المواطن.

لكن لعبة توظيف الدين بقدر مالها من حسنات أحياناً لها أضرار أكبر فكلما توظف الدين فى مواجهة البعض سيأتى الوقت الذى يوظف فيه آخرون الدين ضدك وهذا ماحدث .. لم يدرك الرئيس السادات وغيره .. أنه عندما كان يهز رأسه تأييدا لشيخه التليفزيونى، وهو يخطب خطبة الجمعة عقب أحداث ١٨، ١٩ يناير مطالبا بإقامة حد الحرابة على المتظاهرين لأنهم يحاربون الله ورسوله أنه سيكون أول ضحية لهذا القياس المغلوط علماً بأننى وحتى الآن لا أعرف وجه الشبه بين هؤلاء المتظاهرين ضد رفع الأسعار، وبين الذين يحاربون الله ورسوله.. ولا أعرف رأى شيخنا الآن فى تلك الجماعات ومعتقداتها علما بأنهم هم الذين يحاربون الله ورسوله ويحرفون الكلم عن موضعه.

لم يدرك الذين استخدموا الدين ووظفوه لإضفاء شرعية على نظم حكمهم ثم قاموا بتجنيد تلك الجماعات وسخروها فى البداية لصالحهم على النطاق الداخلى أنهم بذلك يضعون بذرة المعارضة والتمرد عليهم من الأرضية الدينية نفسهاويمنحونهم شرعية التحرك من خلالها . فعندما تكون الأيديولوجيا دينية ستكون المعارضة دينية كذلك.. فكيفما تكونوا تكن معارضتكم! ومع احتدام الأزمة التى يعيشها المجتمع وانتشار الفساد يصبح المعارضون من الأرضية الدينية نفسها هم الأصدق فى نظر الجماهير المطحونة خاصة وأنهم قدموا لهم بعض الحلول فهل وعى الجميع الدرس؟ يبدو أنهم مازالوا يفكرون فى طريقة أخرى للتوظيف والتدجين فتلك الجماعات جعلتنا۔ وستجعلنا ـ نتحدث عن التنوير أكثر ما نتحدث عن التعبير ونتحدث عن الإرهاب أكثر مما نتحدث عن الفساد مع أن الاثنين أبناء أب واحد ؟!

من الانفتاح إلى الاستحلال:

لا أعرف لماذا يلح على عقلى قبل الدخول فى تفاصيل الاعتراف أن ثمة علاقة تربط بين الإرهاب والاستحلال من جهة والانفتاح والفساد من جهة أخرى، فكل ذلك هو نتاج الحقبة الساداتية الانفتاحية ثم النفطية والتى مازالت مستمرة حتى الآن خاصة فى سيئاتها. وهذا الربط لايعنى التبرير وتقديم الاعذار كما يحلو لبعض المتنطعين أن يفعلوا ولكن يعنى الرغبة فى كشف الروابط والتنبيه والتنوير حتى نتمكن متى المواجهة والتعبير إن كانت هناك رغبة حقيقية لحدوث ذلك. فالأكيد ـ وهذا أمر أفاض فيه كثيرون ـ أن الانفتاح الاقتصادى وما ترتب عليه وما تلاه أحدث تشوها كبيراً فى المجتمع ـ قد يكون بعضهم أفضل من فى شرح ذلك ـ وحطم الكثير منى القيم والمعايير لدى قطاع كبير من هذا الشعب حتى لدى مثقفيه حيث ارتفعت قيمة المال والرغبة فى الحصول عليه بأى وسيلة، مها كانت مشروعيتها على كل القيم الأخرى وترتب على ذلك خلل عام فى نسق القيم وفى بنية المجتمع وفى طريقة التفكير .. فالطبقات الشعبية هلكت وازدادت فقرا، وفى المقابل زاد الثراء الفاحش غير المشروع والقائم على النهب والسلب وهو المقابل للاستحلال فهناك من استحل أملاك الدولة واستحل نهب المال العام وهناك من استحل المواطنين وأطعمهم أغذية فاسدة، وهناك من استحل أموال المودعين من خلال شركات التوظيف وهناك من استحل الساحل الشمالى ومنطقة البحيرات إلى آخر تلك المناطق المهمة بغرض احتكارها والمضاربة عليها فيما بعد وهناك من استحل شركات ومشاريع الغير وأراد الدخول فيها شراكة عنوة مستنداً إلى وضعه الذى لولا الصدفة البحتة ماوصل إليه. وهناك من استحل أرصفة المدينة واستحل الرشوة . وهناك من استحل جهود الآخرين العلمية وسطا عليها ونسبها إلى نفسه وحصل على الدرجات العلمية وصار استاذاً يعلم الشباب وهناك من استحل افكار الآخرين مرتين مرة عندما كان الديساريا وكان علمانيا فقفز على أفكارهم وكتب مقدمة لكتاب أحدهم أشاد فيه بعلمه وفكره وعقلانيته وجراته فى رفض فكرة الخلافة الإسلامية ثم ارتد على عقبيه عندما صارت المودة إسلاما فالمهم أن يكون الإنسان على رأس الموجة فكتب مقدمة مضادة للأولى وفى الحالتين قبض ثمن المقدمتين وثمن التحقيق، إذن هناك سلوك ومزاج عام استحلالى على جميع المستويات، وربما لهذا السبب لم يجد بعضهم غضاضة فى قبول واستحسان هذه الفكرة

اللاعقلانية واللادينية واللاأخلاقية فالعقلانية والأخلاق أشياء لم تعد مطلوبة وهذه الأفكار السائدة برغم لاعقلانيتها وتحريفيتها هي إلى حد مارد على لاعقلانية هذا المجتمع الذى نعيش فيه .. فاللا عقلانية موجودة على جميع الاصعدة فالنظام السياسى لاعقلانى يرفض الاستجابة لمطالب الآخر والنظام الاقتصادى لاعقلانى وحتى النظام الفكرى السائد لا عقلانى فى مواجهته وتحليلاته وقراءته للواقع .

فإذا كان بعضهم قد استحل الوطن ووظف الأشياء فى غير وجهتها الحقيقية سواء كان الدين أو الاقتصاد أو السياسة أو الفكر لكى يتمتع بمتاع الدنيا والذى هو قليل - فكيف يكون الحال عند من يستحل الأشياء والمواطنين فى سبيل الله كما يعتقدون - تعالى الله عما يقولون ويفعلون علوًا كبيرًا - وعمومًا يبدو أننا سنفتخر فى يوم ما بأننا كنا أول من وضع أسس النظام الاستحلالى الجديد!

استحلال المال والنفس

بالرغم من أن العقل السليم والفطرة السليمة لا يمكن أن تقبلا فكرة استحلال المال وإهدار دم أى إنسان، أيًا كان لونه وجنسه وعقيدته حيث لم يرد بذلك نص ولا حديث (اللهم إلا فى الشريعة اليهودية) فإننا نرى ذلك هو الحادث الآن أمام أعيننا هنا وفى أماكن اخرى وبالنسبة لتلك الجماعات لا نعتقد أن معرفة خطأ هذه الفكرة دينيًا - ناهيك عنها إنسانيا - كان يحتاج إلى تأكيد أو يحتاج إلى كل هذا الوقت وتلك القراءات لكى يصل هذا الشاب أو غيره إلى خطأ تلك الفكرة أو لكى تتركها طوال هذا الوقت دون مواجهة حقيقية . لم يكن الأمر يحتاج حتى إلى كتاب الإمام الغزالى، ليكتشف هذا الشاب من خلاله أن الرسول كانت لديه امانات للكفار وانه ترك عليا بن أبى طالب فى فراشه ليردها إلى أصحابها المشركين وبالمناسبة لن نعدم من يخرج علينا - وهم كثر - ليقول لنا إن الرسول فعل ذلك لأنه كان فى بداية الدعوة وفى مرحلة الاستضعاف وأن هناك أشياء جديدة نسخت هذه الأشياء خاصة وأنهم يتمسكون بفكرة الناسخ والمنسوخ . ووصل الأمر ببعض المؤمنين بذلك أن قالوا بإلغاء أحكام أكثر من ٢٠٠ آية فى القرآن والبعض يقول بأقل من ذلك لكن الأصل عند الفريقين وجود تعارض بين آيات القرآن بحيث لغت آية حكم آية أخرى، فإذا كان الامر كذلك فما هى فائدة استمرار وجود هذه الآيات فى القرآن إذن؟ وكيف يستقيم ذلك مع قول الله تعالى «مايبدل القول لدى» (ق ٢٩) أو قوله تعالى «لاتبديل لكلمات الله» (يونس ٦٤) أو قوله تعالى «افلا يتدبرون القرآن ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرًا (النساء٨٢) نقول لم يكن الأمر يحتاج إلى كل هذا اللف والدوران حول الكتب الملتوية فكلام رسول الله واضح - وهو لا ينطق عن الهوى - المسلم من سلم الناس من لسانه ويده والمؤمن من أمن الناس على دمائهم وأموالهم، والناس هنا تعنى البشر جميعاً بصرف النظر عن دينهم ولونهم وجنسهم هذا هو الإسلام فى سطرين ويقول الله سبحانه وتعالى « يا أيها الذين آمنوا لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » (النساء ٢٩) . وقول الرسول فى خطبة الوداع « يأيها الناس إن دماءكم وأموالكم وأعراضكم حرام عليكم كحرمة يومكم هذا فى بلدكم هذا فى شهركم هذا » وقوله كذلك لا يحل لامرئ من مال أخيه إلا ما طابت به نفسه» وقوله أيضًا «لايحل لمسلم أن يروع مسلمًا» وقول الله تعالى «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدله عذابا عظيمًا (النساء٩٣) وقد يقول قائل هذا ينطبق على المسلمين وأنتم كفار وعلمانيون وبالرغم من أن رمينا بذلك هو مخالفة أيضًا لتعاليم رسول الله فهو القائل « اذا قال الرجل لأخيه ياكافر، فقد باء بها أحدهما فإن كان كما قال وإلا رجعت إليه» وقوله كذلك من دعا رجلا بالكفر أو قال عدو الله وليس كذلك حاربها، بالرغم من هذا الكلام الواضح الصريح فى عدم تكفير احد سنقول لهم حسنًا وعلى فرض صحة ماترمون به المجتمع من كفر فإن ذلك لا يبيح لكم افعالكم فالله سبحانه وتعالى يقول » من قتل نفسًا بغير نفس أو فسادًا فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعًا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعًا» (المائدة ٣٢) وهذا ابو بكر الصديق وواحد من السلف الصالح الذى يدعون انهم يتبعون خطاهم يوصى قائد جيشه اسامه بن زيد وهو متجه إلى الشام لا تخونوا ولا تغدروا ولاتقتلوا طفلا صغيرًا ولا شيخًا كبيرًا ولا امرأة ولا تعقروا نخلا ولا تقطعوا شجرة ولا تذبحوا شاة ولابقرة ولا بعيرا إلا لمأكله» إنه هنا يحثهم على صيانة النفس وكل مصادر الثروة فى ذلك الزمان وليس استباحة الأشياء كما يقول جهلاء هذا الزمان .. وهذا على بن أبى طالب يوصى جنوده بالآتى إذا هزمتموهم لا تقتلوا مدبرًا ولا تجهزوا على جريح .. ولا تاخذوا من أموالهم شيئا ولا تقربوا النساء باذى وإن شتمنكم وشتمن امراءكم واذكروا الله لعلكم ترحمون»

تلك اوامر القرآن والرسول وذلك هو سلوك الصحابة فأين هم من ذلك وهم الذين يدعون انهم يتبعون رسول الله ويترسمون خطى السلف الصالح

ويريدون أن يقيموا شرع الله وهم أبعد عن ذلك كما نرى إنهم لم يعاملونا ككفار ولم يعاملونا كمسلمين ولا كأهل كتاب فقد أجمع الفقهاء على أن من سرق مال ذمي قطعت يده حتى وإن كان ليس مالا في نظر المسلمين أما هؤلاء الاستحلاليون فإنهم يسرقون ويقتلون وبعضهم يصوم ستين يومًا كفارة عن القتل الخطأ.. يتحايلون على الله سبحانه وتعالى وهم أول العارفين بأن خروجهم المسلح سينتج عنه قتل لامحالة فأين الخطأ في ذلك . وابن حنبل يقول من تسبب في القتل قاتل وإن لم يقتل بيده، وإن لم يقصد القتل وقد أخذ هذا الحكم عن علي أبي طالب رضي الله عنه فقد أدخلت فتاة في ليلة زفافها إلى بيتها شابًا كانت تعشقه وأخفته في البيت واكتشفه الزوج فقتله فحكم الإمام عليّ على الزوجة بالقتل لأنها المسبب وعفا عن الزوج لأنه يدافع عن عرضه. ولو أخذنا بهذا الحكم الشرعي الثابت لوجب قتل كل الذين تسببوا في قتل الناس ولو بالإفتاء بالكفر أو الردة لأن صيامهم لا يصلح ولو صاموا الدهر كله تكفيرا لهذا القتل ولو بالخطأ. هؤلاء هم الذين تحدث عنهم الرسول وينطبق عليهم وصفه «يحقر أحدكم صلاته إلى صلاتهم وقيامه إلى قيامهم وقراءته إلى قراءتهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم في الرقبة، يقرءون القرآن لايجاوز تراقيهم يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان» الا يعتبر كل واحد فيهم وكل جماعة منهم أنهم المسلمون فقط وما عداهم غير ذلك. الا ينطبق عليهم هذا الكلام؟

هستيريا التطرف الجماعية:

أعتقد أن الخطورة الحقيقية لاعترافات التائب لا تكمن في كشفه لبعض الأفكار والسلوكيات الخاصة التي تعتنقها الجماعة بقدر ما تكمن في أن هذا الفكر المنحرف تمامًا عن جوهر الدين وأصوله، يجد قبولا وله أشياع ومريدون لانعتقد أنهم قلة.. فالعامة وحتى لانخدع أنفسنا ـ يقتنعون بكثير من هذا الكلام ويعتبرون الهجوم على تلك الجماعات هجومًا على الإسلام وكأن هذه الجماعات هي الإسلام وكأن طريقتهم وأسلوبهم هو الدين، تلك هي الطامة الكبرى. وهنا يكمن تقصير رجال الدين الذين صمتوا عن هذه السلوكيات وهذه الأفكار بحيث صار الإسلام عند الناس جلبابا ولحية وفصحى ولعل اكثر ما يقتنع به المواطن المصري الآن من فكر هذه الجماعات هو الموقف من المسيحيين فقد أصبح الصراع في المجتمع صراعا بين مسلم وكافر أو مسلم ومسيحي ، ولم يعد هناك صراع سياسي حقيقي يشغل الناس فقد تراجع الاجتماعي والسياسي، وحل محله الطائفي، ونحن كثيرًا ما نسمع بعض الناس يردد بطريقة تلقائية.. عندي جار مسيحي بس طيب! أو زميلي في الشغل مسيحي بس راجل كويس وأمين .. وكأن الأصل هو العكس وكثيراً ما قابلتنا تلك المشكلة مع أطفالنا العائدين من المدارس والذين تظهر عليهم الدهشة والاستنكار حين يكتشفون أن صديقك مسيحي وأكثرهم براءة يتحسر لأن هذا الإنسان كويس بس ياخساره مسيحي ويتمنى لو أنه مسلم حتى لايشعر بإثم من التعامل معه .. فالمدرس في المدرسة نهاهم عن مصادقة المسيحيين، وأفهمهم أن هذا حرام .. ولعل واقعة شيخ الفنانات دليل على ذلك فهناك تأكيد عام على عدم مخالطتهم أو مشاركتهم الطعام أو الأفراح أو الأعياد ..

تلك هي المصيبة الكبرى التي حدثت في بلادنا في السنوات الماضية الأمر الذي يدل على أن هناك خللا مرضيا أصاب عقل هذه الامة من كثرة توقفه عن التفكير والعمل. التعصب أصبح حالة هستيرية عامة تنتقل عدواها من مواطن إلى آخر، مثل حالة الإغماء الجماعية كتل بشرية مغيبة تتحرك كالقطيع إلى أحد المساجد لتسمع من شيخ المسجد مثل هذا الكلام وتنفذه دون تدبر وتأمل وتحليل! كيف يفكر هذا العقل وقد اعتاد منذ زمن أن يفكر له الزعيم الملهم أو القائد الهمام وما عليه إلا السمع والتنفيذ دون نقاش ودون اعتراض فالمعترض خائن وعميل وعدو للوطن، وتحولت هذه الطريقة وتلك العملية عند الجماعات صنيعة هذا النظام وورثته إلى شيخ أو أمير يقول وعلى الجميع السمع والطاعة دون مناقشة أو تحقق أو تيقن فالجدل حرام الشيخ يجأر في مبكر الصوت بطريقة هستيرية بدعاء يقول اللهم شتت شملهم اللهم فرق جمعهم اللهم رمل نساءهم اللهم يتم أطفالهم، واللهم اجعل أموالهم غنيمة للمسلمين» والناس خلفه يقولون آمين وأنا لا أعرف على من هذا الدعاء ومن المقصود به وعلى الأرجح المقصود به كل المصريين .. اليسواهم المسلمين والباقي كفار، وشيخ آخر يقول لهم لا تخالطوهم ولا تهنئوهم ويتطور الأمر إلى السخرية من معتقدات الآخرين، وإلى القول بأن عدو دينك عدوك. تلك هي المصيبة في اعتقادي وهي أخطر من السلاح لأنها تفتت كيان هذه الأمة.

فهل مايقوله هؤلاء هو من الدين في شيء.. يقول الله تعالى « لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك أن فيهم قسيسين ورهبانًا وأنهم لايستكبرون » (المائده ٨٢) وكذلك الرسول أوصانا بالاقباط خيرًا فهم رحم.وعمر بن الخطاب رضي الله عنه أعطى أهل القدس أمانا لأنفسهم

وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم لاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينقص منها ولامن حيزها ولامن صلبها ولامن شيء من اموالهم ولايكرهون على دينهم ولايضار احد منهم بل إن عمر بن الخطاب وبعد ان ضربه ابو لؤلؤة وهو من أهل الذمة اوصى الخليفة من بعده بأهل الذمة خيراً او صاه بان يوفى بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم وألا يكلفهم فوق طاقتهم.

وكان عمر بن الخطاب يتبع فى ذلك سنة نبيه محمد الذى قال «من ظلم معاهداً او انتقصه حقا او كلفه فوق طاقته أو اخذمنه شيئا بغير طيب نفس منه فانا حجيجه (خصمه) يوم القيامة.

ويقول رسول الله كذلك من آذى ذميا فأنا خاصمته ومن كنت خصمه خصمه يوم القيامة » .. وقد نهانا القرآن عن الهمز واللمز و السخرية من احد «لايسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم» (الحجرات ١١). لأن السخرية من الأقوام الأخرى ذات الديانات المختلفة سيترتب عليها أيضاً السخرية من الدين الذى يعتنقه الساخر والهامز واللامز وهذا ما قال به ابن حنبل حين أخذ بالذرائع واهتم بالباعث على الفعل كما يقول عبدالرحمن الشرقاوى فى كتابه ائمة الفقه التسعة فالإمام ابن حنبل يرى أن من سب آلهة الوثنيين، وكانت نتيجة فعله أن سبوا هم الله ورسوله فهو آثم لأن سبهم الله ورسوله نتيجة لسبه آلهة الوثنيين .. والإمام جعفر الصادق كان حرياً على التعصب الذى يسيء إلى الشريعة فقد وجد بعض المتنطعين والأراذل يحاولون أن يسيئوا معاملة المسيحيين، فأنبت عليهم مخالفة قواعد الشرع وأوامر الرسول لأن الإسلام ينهى عن إثارة الفتنة فى الدين فهى أشد من القتل» وهذا الليث بن سعد يكتب إلى الخليفة طالبا عزل والى مصر لانه هدم الكنائس وتلك بدعة مخالفة لروح الإسلام فاستجاب الخليفة وأشار على الوالى الجديد أن يعيد بناء ما هدم من الكنائس وأن يبنى أخرى جديدة كلما طلب المسيحيون فى مصر ذلك.. ولاغرابة فقد قال الرسول..

استوصو بالقبط خيراً.. ثم إن الكنائس التى كانت موجودة فى مصر إنما بناها الصحابة ويضيف عبدالرحمن الشرقاوى احتج الإمام الليث على من هدم الكنائس، بقوله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه وسعى فى خرابها، ثم وعيده تعالى« لهم فى الدنيا خزى وفى الآخرة عذاب عظيم» والآيه نزلت فى الروم الذين فتحوا بيت المقدس فمنعوا الصلوات وأحرقوا الكنيسة.. هل بعد ذلك يحتاج أحد إلى دليل واضح على خروج تلك الجماعات وهؤلاء المشايخ عن صحيح الدين واذا كانوا يعرفون هذه الحقيقة فلماذا اذن الفتنة وماالهدف من ورائها ولمن يعملون؟!

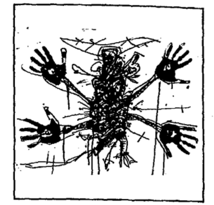
اما قولهم بتحريم العلم فتلك والحمد الله نقطة لم يقتنع بها سواهم وهم فى ذلك ايضا مخالفون للشرع والعقل فالدين يدعو إلى العلم والأخذ به والرسول أمرنا بأن نطلب العلم ولو فى الصين ولا نعتقد أن الرسول كان يقصد العلوم الدينية لأن الإسلام لم يكن قد وصل الصين بعد، بل إن من خرج فى طلب العلم فهو فى سبيل الله حتى يرجع ولم نسمع أن احداً من الفقهاء الثقاة نهى عن العلم ايا كان نوعه.. بل نحن كثير وهم كذلك ــ ما نفتخر بعلمائنا العرب الأوائل مثل جابر بن حيان والرازى وابن سيناء، والخوارزمى بل إن الامام جعفر الصادق اهتم بعلوم الطبيعة والكيمياء والفلك والطب أما جابر بن حيان فقد تتلمذ على يديه وتعهد به الإمام جعفر ودفعه إلى دراسة علوم الحياة وزوده بمعمل وأمره أن ييسر كتاباته لينتفع بها الناس.

إرهاب الحرافيش وإرهاب الصفوة

لعل أهم ما فى اعترافات عادل عبدالباقى انه أكد لنا أن الفرق بينه وبين البعض ممن نطلق عليهم لفظ معتدلين أو مستنيرين بسيط، فمثلما يردد العامة بعض أفكارهم المغلوطة يردد بعض الصفوة بعض افكارهم أيضا، فعادل عبدالباقى لم يحمل فى يده مدفعا طوال حياته ــ كما قال ــ لكنه اعترف بأنه أفتى بكفر الآخرين وأهدر دماءهم واستحل اموالهم وصار على الأتباع مهمة التنفيذ . هذا الفعل ذاته ــ فعل الإفتاء ــ يمارسه أساتذة يوصفون بأنهم اجلاء، وكتاب يقال إنهم أفاضل، و شيوخ يقال إنهم معتدلون يتهمون بعضهم ممن يخالفونهم بالكفر والارتداد ويدافعون عن القتلة إلى حد كتابة مناجاة لقاتل فرج فودة يوم إعدامه. وبعضهم يقول بأن تنفيذ حد الردة ــ وليس هناك شيء كذلك ــ إذا أتى من أحاد الناس أو من العامة فهو مجرد افتئات على السلطة وهنا نكتشف أن المسافة ضيقة بل تكاد تكون منعدمة بين من نطاردهم كقتلة وإرهابيين يهدرون دم الآخر وبين من نترك لهم كراسى التدريس ومنابر المساجد ليقولوا الشيء نفسه بطريقة مختلفة. لقد أكد هذا الاعتراف أن الارهاب يبدأ فكراً وإفتاء ثم يتحول إلى ممارسة لدى الأتباع. وليس مهما فى هذه الحالة أن يكون المفتى عضواً فى الجماعة أو خارجها فأفراد الجماعة على استعداد للتنفيذ. ألم يقل قتلة فرج فودة بأن هناك علماء قالوا إنه مرتد وتلقفوا هم هذا القول

ونفذوه إذن يستوى قائد الجماعة مع من هم خارجها مادام الاثنان يكفران الآخر ويحكمان عليه بالارتداد ويشجعان القتل ويعتبرانه مجرد افتئات على السلطة. الاثنان يرميان الناس بالكفر وهو امر نهانا الرسول عنه كما قلنا والاثنان ادعيا معرفة ما فى الصدور وهو أمر لايعلمه إلا الله وهو شئ اختص به نفسه ومن يدع لنفسه القدرة على تلك المعرفة - إى معرفة ما فى الصدور - فقد شارك الله فيما اختص به نفسه وهذا نوع من الشرك والعياذ بالله. ثم إن الله هو المكلف بحساب العباد «إن الينا إيابهم ثم إن علينا حسابهم» والأولى بالعقاب والحساب هم أولئك الذين يعيثون فى الأرض فسادا ويسفكون الدماء ويشجعون عليها بطرق مختلفة إننا عندما تقول إن هناك اتجاها عاما تكفيريا واستحلاليا ولاعقلانيا لا نغالى ولو أن الأمر كان يقتصر على هذا الشاب وتلك الجماعة باعتبار أنهم فهموا الدين خطأ وقرءوا كتبا معينة وبطريقة خاطئه كما قال لهان الأمر لكن المصيبة الكبرى أنه تعلم ذلك فى المساجد فكما يقول الدين كان فى المسجد. إذن المساجد تعلم هؤلاء الشباب ذلك وليس الأمر مقتصرا على مسجد فى الفيوم بل عادل تنقل بين مساجد الجمهورية.. إذن هى دعوة عامة تقوم عليها مجموعة كبيرة من المساجد. ثم إن هناك كما قلنا أساتذة وعلماء يقولون نفس القول بطرق مختلفة وهذا يؤكد وجود ميل عام لتقبل هذه الافكار ونشرها كما أن القراءة المغلوطه ليست قاصرة على هذا الشاب فقط .. ولكن هناك آخرون قرءوا اعترافات عادل عبد الباقى ذاتها بطريقة مغلوطة، البعض ركز اهتمامه على ان عادل عبد الباقى مخبر.. حرامى.. لا اخلاق له الخ وتركوا الموضوع الرئيسى الذى تحدث فيه الشباب عن أفكار محددة وسلوكيات معينة كنا نود ان نسمع منهم رأيهم فيها وموقفهم منها. سنتفق معكم على أن عادل عبد الباقى كما تقولون ولكن مارأيكم فيما قال؟ أنتم معه أم ضده؟ هذا إسلام أم إجرام؟ فقط نريد أن نسمع منكم موقفكم من هذه القضايا والأفكار والسلوكيات التى قالها وكشفها خاصة وأنكم تقولون إن الغرب يشوه الاسلام ويحاربه وليس هناك تشويه للإسلام أكثر من هذه الأفكار وتلك السلوكيات فإن كنتم حريصين على الإسلام لوجب عليكم تفنيد هذه الأفكار والتصدى لتلك الجماعات لامغازلتها.

هل نضرب مثلا آخر على القراءة المغلوطة من قبل حتى المعتدلين المستنيرين.. فى استطلاع لمجلة رأى لبعض الكتاب والمفكرين فى مجلة أكتوبر قال أحدهم : «إن اعترافات الشاب تؤكد انه لم يجد فى مناهج المدرسة ما يشبع رغبته فى تحصيل العلم.. وحمل مناهج التربية والتعليم المسئولية.. وحقيقة الأمر أن هذا الشاب لم يتحدث عن مناهج التعليم على الإطلاق، بل اكد انه كان طالبا متفوقا وكل ما حدث هو ان السيدة المذيعة هى التى ارادت أن تنتزع من فم هذا الشاب اعترافًا بأن المناهج الدراسية غير كافية من الناحية الدينية لتعريف كل إنسان بأمور دينه الصحيح؟ وكأن المطلوب من وجهة نظر هذه السيدة أن يتخرج من هذه المدارس فقهاء علمًا بأن الأخ عادل قاطعها فى أول مرة وهى التى أصرت على السؤال وفى المرة الثانية أجاب بأنه شعر أن الدين فى المسجد ولم يتحدث على الإطلاق عن المناهج التعليمية. وذهب عادل إلى المسجد وكانت النتيجة بعد ١٧ سنة أنه اكتشف خطأ ما تعلمه فى المسجد أصلا.. وليس ما تعلمه فى المدرسة. وإذا كان عادل عبدالباقى قد امتلك الشجاعة الأدبية والرغبة فى التوبة بحيث اعترف على الملا بما فعل وبمسئوليته تجاه كل ذلك فمتى نجد واحداً من الذين استحلوا أشياء أخرى كثيرة على شاشات التليفزيون يكشف لنا خبايا وأسرار ما فعل هو وجماعته خاصة وأنها ستكون أكثر تشويقا لاننا لا نعرف عنها أى شىء !! ■



الفكر أقوى من السلاح

ذلك الثائر الردىء الطيب

رفعت بهجت
صحفى وباحث اجتماعى

فالمجتمع المصرى يعيد إنتاج ذاته، ويختار أى العناصر التى يعيد إنتاجها وذلك تبعا لكل مرحلة تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية، وعلى السلطة فى كل الحالات ان تطيع أو ترفض أو تتفاعل مع ماتنتجه كل من المؤسسات التقليدية (الأسرة) المدرسة النادى، النقابة، الحزب..) ومنظومة القيم والأفكار التى تحكم وتسود المجتمع فى هذه المرحلة التاريخيه أو تلك.

وعلينا أن نعترف بأمانة وبصدق علمى موضوعى أن هذه المؤسسات التقليدية، وتلك المنظومة الفكرية تعيش مأزقا وأزمة بنيوية، فى نهاية القرن العشرين وافتتاحية القرن الواحد وعشرين. أزمة السيولة بين الرهان على الماضى وقبول مقامرة المستقبل، وهى تتضح بشراسة فى المجتمعات المتخلفة رغم أنف النخبة الواعية فى تلك المجتمعات.. فالماضى بموروثاته الفكرية يعمل بكثافة وبحضور مبهر داخل العقل الجمعى المصرى، ويشغل باقتدار حيز اللاوعى، ويتأكد تجذره فى الواقع الماضوى ووهم العصر الذهبى كلما خاف من المستقبل والتغيير.. وفى ظل هذا المناخ العام تولد النظرة الجزئية للعالم، نظرة ضيقة تدعى لنفسها الشمولية وتختار طرق التعبير الفاشستية لتعبر بها عن نفسها.. خاصة بعد الهزيمة المروعة لمشروعات النهضة فى تاريخنا الحديث مشروع الدولة الحديثة (محمد على) فى بداية القرن التاسع عشر ومشروع جمال عبد الناصر فى منتصف القرن العشرين.. فمنذ أربعين عامًا كنا نعرف الطريق والآن لا نعرف الطريق.. فقد هزمت الثورة وانتكس مشروع البيت العربى الكبير، ووقعنا فى شراك ثورة

السلع الاستهلاكية والترفيهية .. وكسبت الثورة المضادة أرضا جديدة، واستقبل المسرح أبطالها الجدد.. المتطرفين من مواليد ٦١

مواليد٦١!

يقول عادل عبد الباقى العائد من رحلة التطرف (أنا من مواليد ٦١.. وفى النادى الملحق بالمسجد ابتديت أشعر باهتمام الجماعة) وأنا فى ثانية ثانوى، كان عندى ١٧ سنة) والفرد - أياما كان - غير قابل للفهم كوحدة منفصلة، فهو يدل على جميع من هم فى جيله رغم خصوصيته وتفرده. ١٧ سنه سن الطموح، سن القراءات الكبيرة، حيث يسكن الشيطان الجسد، هذا الهم بين الفخذين كما يقول ريجس دوبريه - وحيث يسكن العقل السؤال وهو لا يملك القدرة على الوقوف بثبات أمام السكان الجدد وتنهشه الرغبة فى المعرفة، وماهية الوجود والجنس والأخلاق والسياسة والواقع المعُاش فقد شهد ثائرنا الطيب فى بداية تشكل الوعى لديه عمليات إعادة صياغة وتشكيل الواقع المصرى فى ذروتها، وفيها تبلورت سياسة الانفتاح الاقتصادى وتراجع المجتمع المدنى حيث أكد دستور ٧١ على أن الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع وأعطت للرئيس - كبير العائلة المصرية - صفة الحكم بين السلطات وليتأكد وجوده الدائم فى منصة الحكم لمدد أخرى بعد أن يستنفذ!! ٦ سنوات كاملة!! ونظام حزبى مقيد بقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعى ١٩٧٨، وعشية التحولات فى صياغة علاقات القوى داخل المجتمع المصرى، وإعادة توزيع الثروة والسلطة حيث تم على عجل صناعة قطاع اقتصادى مواز للاقتصاد الوطنى المصرى، والمعروف باسم القطاع العام وذلك كله على يد جماعات المصالح الجديدة التى لم يعرفها المجتمع المصرى من قبل (الغرفة التجارية الأمريكية، جمعية رجال الأعمال، واتحاد البنوك الاستثمارية والأجنبية) التى استفادت من مناخ الحرية المسرحى الذى تزوجت على خشبته - كاثوليكيا - السلطة والثروة وعندها استعادت القوى الاجتماعية التقليدية الواجهة السياسية.

ولم يعد هناك مكان لعادل عبد الباقى وعاله وأسرته وطبقته بل لم يعد الريف الذى عرفه وعاش فيه ريفا مصريا. الريف المصرى الذى دفع من دمه ثمن نمو الكومبرادورية الجديدة فى المدينة، وليكتمل المشهد الداخلى بأحداث انتفاضة الجوعى يناير ٧٧، وهى الساعة التاريخية التى تشير إلى اختلال المعادلة بين المصالح والعدالة.

شيخوخة النص

فى هذه الخلفية المسرحية الدرامية راح العالم غير المرئى بكل أبطاله ورموزه وأكلشيهاته وصوره ومفاهيمه يتشكل فى ذهنية مواليد ٦١ وعادل عبد الباقى، الذى يقول فى حديثه التليفزيونى الصادق عطونى الكتاب الأول. حفظته.. وبعدين عطونى الكتاب الثانى معالم فى الطريق لسيد قطب) هكذا فى التوقيت الصحيح دراميا وحسب السيناريو المعد مسبقا من المحيط السياسى والاجتماعى والاقتصادى بدأت فكرة تكفير المجتمع، والإستحلال، وأفكار ابن تيميه (١٢٦٣ - ١٣٣٠م)، وأبو الأعلى المودودى وعندها يبدأ الانقطاع التام والكامل عن حركة المجتمع».

والغريب أن «معالم فى الطريق» للشيخ سيد قطب مازال فاعلا حتى الآن، فهو المفكر الأكبر، والذى قال فيه أحد المعجبين به، (إن العلماء والعباقرة والفلاسفة ورواد الفكر فى أى مجتمع هم أقزام أقزام بجواره) وكما تراه زينب الغزالى من أعظم الكتاب الإسلاميين. إن السيد قطب هو واضع أسس الإسلام الاحتجاجى، ومرجع لكل الجماعات التى خرجت على عباءة الإخوان المسلمين، وواضع أسس العنف ضد النظم السياسية الحديثة، وإن كنت أعتقد كما يعتقد الدكتور محمد الجابرى فى أن السيد قطب هو (حفيد السلفية المنتكس إلى الوراء) والذى كان بكتابته هذا الكتاب وهو مسجون أبلغ الأثر على مجمل الأفكار الواردة فيه فعنده المجتمع نوعان إسلامى وجاهلى، ذلك المجتمع الجاهلى الذى أصدر قرار إعدامه. ويأتى فى السياق الارتجالى نفسه كتاب «الفريضة الغائبة» لمحمد عبد السلام فرج مؤسس تنظيم الجهاد عام ١٩٧٩، وهو دستور جماعة الجهاد وإن كان يخص الحكام وصفوة رجال المجتمع لا المجتمع كله بالكفر حيث يقول (إن طواغيت هذه الأرض لن تزول إلا بقوة السيف) وداخل هذا التنظيم وبقيادة قائده العسكرى عبود الزمر - كان عنده ٣٠ سنة عام ١٩٨٠ - يضع استراتيجية مقتل الرئيس السادات وإعلان بيان قيام الشورى. هذه النصوص التى شكلت الوعى لدى مواليد ٦١ وبعضها ضارب فى القدم وبعضها صدر فى نهاية الثمانينات وهو يحمل نفس سيمات الشيخوخة الفكرية انظر مثلا (ورقة ثقافية للرد على العلمانيين تأليف صافيناز كاظم والدكتور محمد يحيى - الذى يرى هو الآخر أن مصر يسكنها نوعان لا ثالث لهما الدينيون واللادينيون والعلمانية عنده تعنى النزعة الدنيوية المهتمة بشئون الحياة المعاشة وليس العالم الآخر ويفضل استخدام مصطلح اللادينية أو اللاإسلامية بل الكفر هو مرادف العلمانية عند الدكتور محمد

يحيى والذى ابتدع تهمة جديدة فى قاموسنا العربى هى الخيانه الدينية لاصحاب الحل السلمى لقضية فلسطين

وهى كما ترى شيخوخة لا تصيب كل النصوص التي تم إنتاجها فى فترة واحدة بل هى شيخوخة تصيب كل ما هو ايديولوجي منها على وجه التحديد وهى ظاهرة تحتاج بلا شك للدراسة بشكل خاص فهناك ولا شك علاقة ايديولوجية بين إنتاج ابو الاعلى المودودى والمجتمعات الآسيوية التى عاش فيها، وإنتاج ابن تيميه واجتهاداته فى فترة من أشد فترات المسلمين سوادا وروح مقاومة التتار وما شاهده هو نفسه من سجن ونفى والذى بلغ إنتاجه الفكرى ٣٠٠ مجلد فى التفسير والفقه والاصول والفتاوى والقواعد الدينية والرد على الفلاسفة خلال فترة عمره التى قاربت ٦٧ عاماً .هذه الدراسات التى يجب أن تطول أفكار وايديولوجيات جماعات الاحتجاج المعروفة فى التاريخ العربى والذى لم يشهد سوى هذا النوع من الاحتجاج الدينى مثل الخوارج، والشيعة، والقرامطة، والحشاشين الذين سبقوا الجميع وعلقوا الاحتجاج على الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية بالطابع الدينى

يا مثبت العقل والدين!

وماتدفع إليه النصوص تؤكده الزلازل التاريخية المتوالية وتوابعها فقد رأى ثائرنا الطيب (عادل عبد الباقى) ومواليد ٦١ الرئيس السادات يزور القدس فى نوفمبر ٧٧ ويوقع الصلح فى مارس ٧٩ مما لايترك اى فرصة لالتقاط الأنفاس، فما من احد يختار زمانه عبر التاريخ، فلم يعد اعداؤنا هم اعداؤنا واصبح لنا اصدقاء جدد) ويفيق الجميع على يونيو ٨١ واصوات قنبلتين زنتهما ٤٠٠٠ رطل وستة عشر طن مواد متفجرة تدمر المفاعل الذرى العراقى السلمى على بعد ٧٠٠ كيلو من إسرائيل وتجتاح إسرائيل لبنان ١٩٨٢ وتحاصر بيروت ٧٧ يوما، ولا تتوقف الزلازل بل تنفجر الصاعقة فى صبره وشتيلا.. مئات الجثث يغطيها الذباب والكل لم يشهد شيئا.. ولم يعرف القتلة من كثرة الرموز والشارات على اجساد الضحايا.. شاشات التليفزيون تنقل الحدث لكل الناس بما فيهم مواليد ٦١.. مسرح الدم يصيب الجميع بالشلل والعمى.. الدم أصبح هو الأبجدية الجديدة.. هو زاد اليوم فى هذا العالم.. كآبة حادة وعجز عن الرفض والقبول.. ليعود ثائرنا الطيب إلى الذات والأنا المحدودة.. ولكن مشهد الدماء ينام فى العيون.. يا مثبت العقل والدين. كيف الصمود! أمام هذا الطوفان من الأحداث مزيد من الدين ومزيد من المثالية الدينية.. الفاشية هى الحل .. الفاشية هى الحل للتغيير المفاجئ فى مفاصل الارتكاز رغم إرادته وبدون علم منه.. المثاليه إنقاذ، ويرتدى عادل عبد الباقى بالمصادفة زياً لم يكن يحب ارتداؤه، وينساق للأمر وينفعل به، ولا يستطيع التفكير.. ويجئ السجن بدروسه المستفادة - تجربة خاصة جدا رغم التشابهات العديدة مع الآخرين (يقول فى السجن عرفت نظرية الاستحلال وعرفت كل الجماعات اللى على الساحة ونظرياتهم) الزنزانة تجسد الحلم وتعيد إنتاجه.. ولكن كل هؤلاء ترفضهم ياعادل - إذن من أنت ! يجب مراجعة دورى الآن جميع المعتقدات ستنفلت إن لم أمسك بأطرافها الآن.. يامثبت العقل والدين.

المرابطون

العجز والفعل، طرفا الجدل فى عملية التنشئة الأولية لمواليد ٦١: العجز عن إقامة واقع جديد مثالى طوباوى، المجتمع الأمثل. ولكن العقل السلبى يكبل التطلع إلى الفعل الإيجابى، أسطورة القهر تتجسد والفشل العاطفى (يقول عادل عبد الباقى حاولت الارتباط بالزواج مرتين وفشلت... حسيت بأنهم مش اللى انا عايزهم) حتى الحب والجنس لايتحقق ... حتى فى الأحلام ممنوع المضاجعة!! متى يطلق سراح الحيوان الجنسى المكبوت (بعض أفراد الجماعة ترغب فى الانتقال والعيش فى العريش...) هناك يبدو الحلم قابلا للتحقق وهكذا يتم مقاومة العجز بفعل الهجرة السلبى، ويتم القبض عليهم، لتجد بذلك التراجيديا بعدها الساخر الأسود، وبينما الجدل بين العجز والفعل يستمر فى التنشئة الأولية لمواليد ٦١ وفى تشكيل الوعى، ينجح أكبر فعل سلبى فى التاريخ الحديث، تنجح الثورة الدينية الإسلامية الأولى، ويعود الإمام الخمينى إلى طهران فى فبراير ١٩٧٩ (كرصاصةانطلقت من القرن السابع واستقرت فى القرن العشرين) كما يقول الكاتب الكبير محمد حسنين هيكل ويتجاوز الفعل السلبى الأكبر بعده الآسيوى والإسلامى والعالمى بفضل عالم الاتصالات الذى جعل القرية الكونية تعرف كل شىء عن أسرار ساكنيها... إذن الحلم وارد وقابل للتحقق فى بلد عرفت الإسلام ولم تعرف العربية فى القرن السابع الميلادى.

بينما مصر التى عرفت الإسلام والعربية قبلها بستين عاماً.. عندها عبد الباقى كان عمره تسعة عشر عاماً - ليأخذ المشهد عمقه الدرامى الثورى فى المخيلة العاجزة. فقد نجح الطلبة الإيرانيون (المرابطون) وعددهم يتراوح بين ٤٠، ٥٠ طالبا وطالبة من بينهم عشرة فقط مسلحين بالمسدسات يحتلون مبنى السفارة الأمريكية فى طهران خلال ثلاث ساعات فقط وتتحدث عنهم

وكالات الأنباء العالمية وهم يتناوبون على حراسة وحكم السفارة الأمريكية وهم يذهبون للجامعة لمراجعة محاضراتهم ويعودون للسفارة!!

إنهم بين التاسعة عشرة والخامسة والعشرين عامًا، النسخة الإيرانية تحسم الجدل بين العجز والفعل ولم لا يتكرر المشهد البطولى وهم معه من مواليد ١٩٦١، ولم يقرأ ما قاله ميشيل فوكو الفيلسوف الفرنسى الشهير (لقد أتت الثورة الإيرانية بسلطة مستبدة متخلفة قاسية لا يوجد مثلها فى العالم)

دع القلق وأحب القنبلة!

وفى مصر يجب أن يتحقق الفعل السلبى الأكبر ـ والثائر المصرى هو الآخر يحسم الجدل بين العجز والفعل السلبى الكبير على أرض الواقع وبديلا عن المجتمع برمته حيث يعمل قانون التناسب الطردى بين العجز والفعل فكلما زاد العجز ـ زاد الفعل السلبى دع القلق وأحب القنبلة... إن بلوانا هى العزلة كما يقول (فيدريكو فيللينى) ويندفع الجميع للفعل السلبى الأكبر وتقوم الطليعة الإسلامية الجديدة «الجهاد» باغتيال الرئيس السادات فى منصة الحكم.... ومن غرفة فوق السطح جاء الإسلامبولى ورفاقه يتدافعون بالمناكب للخروج من العزلة والعجز ـ المسرح مُعد للحدث الأكبر وظهور البطل وقد أعده القتيل بنفسه، فقد اعتقد ومن الاعتقاد ماقتل ـ أن الدين مجرد مانع للثورات الاجتماعية وحافظ للاستقرار الاجتماعى كالدولة سواء بسواء فالملك بالدين يبقى والدين بالملك يقوى وهكذا ينتصر الثائر المصرى الردىء.

الجيد عسكريا هو الجيد سياسيا

وتتأكد لدى الجماعة وعادل عبد الباقى، أن الجيد عسكريا هو الجيد سياسياً

فأعضاء الجماعات هم فى الغالب الأعم عناصر فلاحين لديهم فهم مبدئى خاطئ للتعارض بين الشئون السياسية وكيفية ممارستها والعمل المسلح الواضح النتائج السريع التحقق فمن يقوم بالعمليات الإرهابية هم هؤلاء العاجزون عن العمل وسط الجماهير وهم أكثر العناصر انخفاضا فى المستوى السياسى وليس لديهم صبر على العمل الجماهيرى. يقول عبد الباقى:.

(معظمهم جهلة)، ويضيف (أنا عمرى ماشلت سلاح.. جندت آلاف) ساعة النصر هى إعادة طبع جديدة سريعة.. والمراحل سبق تجريبها ومعروفة.. تبدأ بمراهق مأزوم بأسئلة وجودية تبحث عن إجابة، وجسد طائش وسط انشغال الأسرة والمدرسة والمؤسسات التقليدية عنه... الخميرة والمناخ فى أرض الواقع ويبقى التلقيح .. واقع استهلاك يبحث عن زبون سينما ومسرح وأغانى هوليود وملابس وأدوات مكياج.. مصالح اقتصادية ضخمة لشركات عابرة القارات... هل من منقذ؟؟ المطرقة والسندان..

هل من مجيب؟! وهنا تأتى البشارة شافية من مؤسسات دينية مشوشة ثقافيا (كنت أجلس مع ثلاثة أربعة واقنعهم وهكذا.. هو ده دورى) ويبدأ التناسل فى الوعى، ويبدأ تكوين الاتجاه التعصبى بالاحتفاظ بمسافة اجتماعية بينه وبين الآخرين، بدلا من عمل علاقات معهم، والميل إلى إيذاء الآخرين بدلا من التعاون معهم... حيث تمثل الجماعة الدفء العاطفى والمكانة الإجتماعية البديلة... ولا تعود عقارب الساعة إلى الوراء..

كنت بأرفض أشوف أمى فى زيارتها لى بالسجن) هكذا يقول «هاملت» فى نسخته المصرية... كبرت الآن... والخطوة التالية الانسحاب من التعامل مع الآخرين.. وتبدأ فيها التمييز للعزل والجماعات والفئات محط الكراهية مثل المسيحيين والسائحين والمسلمين ايضا من خارج الجماعة ـ رفض مستوصف عمر بن الخطاب فى شارع شبرا أن يقدم العلاج لأى سيدة غير محجبة حيث علقت لافتة تقول (ممنوع دخول غير المحجبات) روز اليوسف العدد ٣٣٤٥، تماما كما يحدث فى جنوب أفريقيا ويأتى الهجوم الجسمانى كمرحلة أخيرة للسلوك التعصبى، وهو أعلى درجات الانفعال العميق، الذى يدفع إلى مرحلة إبادة وفناء الفئات والجماعات موضع الكراهية، مجتازا بذلك أقصى المراحل ومحققا الإرهاب الفعلى، وهنا تصحو المؤسسات التقليدية على أصوات العويل، فمن يزرع الريح يحصد العاصفة والجيد عسكريا هو الجيد سياسيا.

وأخيرا إن «عادل عبد الباقى» هو ذلك الثائر الردىء الطيب الذى تطبعه ماكينة المجتمع المصرى الآن. وتعيد طبعه.. فمتى وكيف يتم إنتاج الثورى المستنير وما هى آلية إنتاجه وماهى خطوات صناعته!!

هل من إجابة ؟ ■



تلخيص العصر في شخصية مصر

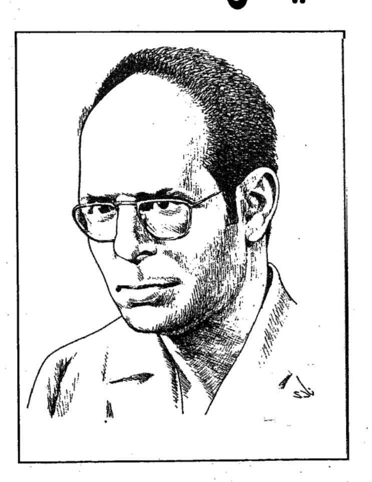
عمر الفاروق

ليست مقدمة

منذ ان رحل جمال حمدان عنا فى مايو من العام الماضى، وهو موضوع للدرس متعدد الأوجه والأبواب.

والآن تصبح الكتابة عن ذكراه مجرد تزيد لايؤدى إلى جديد، أما الجديد الذى ننفرد به هنا، فهو هذه القراءة الفذة، لعمله الأساسى «شخصية مصر». نقول قراءة فذة تجرانا ووضعنا لها عنوان «تلخيص العصر فى شخصية مصر»، الذى نحن مسئولون عنه، بقدر ماتجرانا ونشرنا هذه القراءة المستفيضة، الشاملة، والتى رحبنا بأن تحتل كل هذه المساحة من هذا العدد مؤمنين بان القارىء سيرحب بها دليلا يواكب قسمات «شخصية مصر»، وهنا لابد أن نلفت النظر إلى الرسوم البيانية التى صممها صاحب القراءة «عمر الفاروق»، فهى تتبع دقيق للهيكل الأساسى لهذا المشروع العظيم.

تلخيص العصر



مقدمة

تشغل مقدمة كتابه خمسين صفحة من جـــزئه الأول (ص ص١١ - ٦١)، يستهلها بسطورعن قيمة التعرف على شخصيات الأقاليم-Regional Persona Liyes ..(الإقليم قلب الجـغـرافـيـة، والشـخـصـية الإقليمية قلبه، ومن ثم فـهى أعلى مراحل الفكر الجـغـرافى، ص١١)، ثم يعرفـهـا (.. الشـخـصـية الإقليمية أكبر من المحصلة الرياضية لخـصـائص وتوزيعـات الإقليم، فـهى إنما تتساءل أساسًا عما يعطى منطقة تفـردها، مـحـاولة أن تنفـذ إلى روح المكان.. لتستشف عبقريته الذاتية التى تحدد شخصيته الكامنة، هذه هى فكرة الهيكل المركب.. أو ما يعرف كاصطلاح عـام بعـبـقـرية المكان Genius loci ، ص١١)، ويمكن القول بأن فكرة الهيكل المركب Compage .. هى الفكرة المفتاح فى عمله كله.. كما سياتى.

ويحـــدد الهـــدف (.. والبـــحـث الحـالى.. يحـاول أن يرسم صـورة عريضة.. ولكنها دقيقة بقدر الإمكان لشـخـصـيـة مـصـر، ومـصـر ولاشك موضوع مثـالى لمثل هذا البحث، نظرًا لما تمتـاز به من طبيـعـة جـغـرافـيـة.. واضحة الحدود والتقاطيع، ولما تملكه من تاريخ الغى حافل، ص١٨)، ويشير إلى ضرورته (.. لم نكن قط أحوج مما نحن الآن.. إلى فهم كامل معمق موثق لوجهنا ووجهتنا، ولكياننا، ومكاننا لإمكانيـاتنا وملكاتنا، ولكن أيضًـا لنقـائصنا ونقـائضنا.. كل أولئك بلا تحرج ولاتحيز أو هروب، ص٢٠).

فى شخصية مصر

عمر الفاروق

قـا ويظهر عمله فكريًا.. من شبـه الإقليمية الضيقة (.. من الخلط أن نظن أن الحديث عن تفرد الشخصية الجغرافية وعبقرية المكان. لهذا القطر العربى أو ذاك.. يعنى تدعـيم الدعـوة الانفـصـالية، فليس مما يضـير قـضـيـة الوحدة العربية أو يخرب حركة القومية العربية.. أن يكون لكل قطر من أقطارها شـخـصـيـة.. بدرجـة أو بـأخـرى داخل الإطار العـام المشتـرك، ص٢٣)، ويؤكد (.. الواقع أن على القـومـيـة أن تحـتـرم الوطنية وتقرها، بمثل ما أن على الوطنية أن تعتـرف بالقـومـيـة وتقـربهـا، ولعل المطلوب ليس تذويب الوطنيـة.. بقـدر مـا هو تزويدها بها، ص٢٤).

ويلخص مـلامح شـخـصـيـة مـصـر (.ليس سـهـلا أن نركـز الشـخـصـيـة الإقليمية فى معادلة موجزة، لاسيما إذا كانت غنية كشخصية مصر، إنها تجمع بين أطراف متعددة وأبعاد وآفاق واسعة، بصـورة تؤكد فـيـهـا ملكة الحد الأوسط، وتجـعل منهـا أمة وسطًا بمعنى الكلمـة، وهـى شـخـصـيـة مـتـفـردة Sui generis، والنظرية العامة التى نقدم فى تفسيرها.. تتمثل فى التفاعل بين بعدين أساسيين فى كـيـانـهـا.. وهـمـا الموضـع site والموقع Situation ، ويعنى الموضع البيئة النهرية الفيضية، أما الموقع.. فيتمثل فى موقعها الحاسم على ناصية العالم وركن الزاوية، وهى بعـد ذلك نموذج البـيـئـة الفـيـضـيـة المطلق، وتجسـيم بيئـة الرى المطلقـة، وهى بالدرجـة نفسـهـا مـثـال الصـحـراء أيضًـا، ومن متناقـضة النهر والصـحـــراء - تشكلت، وهى أرض المزروعـات لاالنبـاتات الطبـيـعـيـة.. ولامراعى طبيعية بها، ومن داخل هذه البيئة المتبلورة، يبدو كل شىء فى مصر مكثفًا، مضغوطًا على نفسه ومتضاعطًا،

تلخيص العصر في شخصية مصر



ابتداء من التضاريس نفسها.. إلى التربة والمائية والزراعة والسكان والسكن، مثلما هي بمورفولوجيتها الطبيعية مسافة قبل أن تكون مساحة، والتجانس بعد التكاثف. بمثابة النغمة الأساسية في هذه البللورة المركزة، أشبه بإقليم واحد.. وإن انطوى على أقاليم ثانوية باهتة، ومن التجانس إلى الوحدة السياسية.. هكذا بالفعل كان.. وهكذا بقيت دائمًا، ومن الوحدة إلى المركزية.. تتبدى في حكومتها وبيروقراطيتها والعاصمة، تلك سلسلة متداعية من السمات الكامنة.. انبثقت عن الموضع، أما بالنسبة للموقع.. فقد تفاعلت سماته مع ما سبق، ومنه تداعت أيضًا من خصائصها سلسلة أخرى هي مدارية بعروضها ـ متوسطية بجسمها، أفريقية بالموضع.. وأيضًا آسيوية بوقعها، وهي البلد الوحيد الذي يلتقي فيه النيل بالمتوسط، أبو الأنهار وأبو البحار.. مهد الفلاحة ومدرسة الملاحة.. نهر الحضارة.. وبحر الحضارة معًا، وفي جميع الأحوال.. كانت أسبق للحضارة.. في استمرارية نادرة.، ومن أول أمة في التاريخ.. إلى أول دولة.. إلى أول إمبراطورية.. وأيضًا من أسف إلى أطول مستعمرة، وكثنائية السبق والتخلف لامفر من أن نعد ثنائية الإمبراطورية المستعمرة من سماتها التاريخية التي انقضت، وهي بجسمها النهري قوة بر.. ولكنها بسواحلها قوة بحر، وهي بجسمها النحيل تبدو مخلوقًا أقل من قوي، ولكنها برسالتها التاريخية الطموح تحمل رأسًا أكثر من ضخم، ولمصر أبعاد إقليمية أربعة.. تختزل توجهها الجغرافي بدقة وحساسية.. وإن تداخلت، بعدان قاريان..الأفريقي والآسيوي، وبعدان إقليميان ـ النيلي والمتوسطي، فرعونية هي بالجد.. لكنها عربية بالأب.. وللأب والجد أصل مشترك، وهي خير تصغير وتكبير للعالم العربي، خير تصغير لأنها تجمع عناصره في كيانها، وخير تكبير.. لأنها بالحجم والموقع والوقع.. هي الرأس والقلب معًا. (ص ص٣٣ ـ ٤٧).

وعن خطة العمل (.. التجانس الطبيعي والمادي والحضاري والبشري، الوحدة الطبيعية والسياسية، من السبق الحضاري إلى التخلف، من إمبراطورية إلى مستعمرة، من الطغيان الفرعوني إلى الثورة الاشتراكية، الأساس الطبيعي الخارجي للبناء الحضاري، مركزية رغم الامتداد، كثافة بلا هجرة، تعدد الأبعاد، التوسط والاعتدال، الاستمرارية والانقطاع، ثنائية الوطنية القومية، تلك في رؤوس موضوعات.. هي أبرز خصائص شخصية مصر.. التي يتعين علينا أن ندرس ونحلل بالتفصيل، ص٤٧).

ويضيف (لابد من مسح شامل لكل شبر في أرض مصر، دراسة تقديمية لشخصية مصر الطبيعية، وبعد الحصر.. نضع رقعة الوطن كلها في بؤرة واحدة ـ لننظر إليها من منظور سماتها وخصائصها وملامحها الرئيسية الغالبة، وهكذا نبدأ بدراسة التجانس بجوانبه المختلفة.. الطبيعية والمادية والعمرانية، ومنها إلى الوحدة.. الوحدة السياسية بكل مقوماتها ومكوناتها.. من وحدة إقليمية ووطنية ولغوية ودينية ونفسية، تلي هذا سلسلة فصول التطورات التاريخية، قل سلسلة.. من.. إلى، من السبق الحضاري إلى التخلف، من الطغيان الفرعوني إلى الثورة الاشتراكية، من إمبراطورية إلى مستعمرة، ثم وقفة معممة عند شخصية مصر الاستراتيجية ككل، من السياسة والاستراتيجية تنتقل إلى البناء الحضاري وأساسه الطبيعي ممثلا أولا في الموقع.. قلب العالم ثم في الموضع.. هبة النيل .

ويضعنا هذا الأساس الصلب تلقائيًا على الطريق إلى شخصية مصر الاقتصادية، التطور العام والخصائص الرئيسية أولا، ثم الزراعة فالصناعة والثروة المعدنية، كل على حدة، وكل بهياكلها ومشاكلها وتخطيطها، ثم من الاقتصاد نتحرك منطقيًا إلى الاجتماع، فنرسم خريطة المجتمع المصري في بحثين أساسيين.. الأول يعالج السكان تحت عنوان كثافة بلا هجرة، والثاني محوره المدن تحت عنوان.. مركزية رغم الامتداد.

وبعد ذلك ننتقل بحرية وسرعة، محلقين بين آفاق الزمان وأبعاد المكان، لندرس أولا تعدد الأبعاد، ثم التوسط والاعتدال، ثم الاستمرارية والانقطاع، وينقلنا الموضوع الأخير منطقيًا إلى الباب الختامي في الكتاب كله، وهو موضوع العرب ومصر، (ص ص٤٧ ـ ٥٠)

وعن المنهج (.. أين بالضبط يقع هذا العمل من المنهج الجغرافي العام؟

والإجابة - إنه قطاع كامل من الجغرافية الشاملة بكل فروعها، يغطى دائرتها التامة من المركز إلى المحيط، هكذا يفتتح العمل بالجغرافية الطبيعية، ثم يمضى قدمًا ليخوض آفاق الجغرافية البشرية لكل مراحلها ومراتبها، ويركز على علاقة التكامل والتواصل الحتمية والصحية بين الجغرافية الطبيعية والبشرية، ومن هنا حاولنا معالجة متكافئة لكل مراحل ومناحي الجغرافية البشرية.. من الاقتصادية إلى الاجتماعية، ومن الجنسية إلى السياسية، ومن الحضارية إلى الثقافية» (ص ص ٥٠ - ٥٢).

وعن فلسفة المنهج.. (.. مادمنا قد قلنا الجغرافية البشرية.. فقد قلنا الأيكولوجيا.. أى العلاقة بين الإنسان والبيئة، مادمنا قلنا الأيكولوجيا.. فقد قلنا إما فلسفة الحتم الجغرافي.. وإما مدرسة الحرية.. إمكانية كانت أو احتمالية أو ضرورية، وعندنا باختصار أن الجغرافية عامل مهم فى تفسير الحياة والحضارة والتاريخ فى مصر، ولكنها بالتأكيد ليست العامل الوحيد، والجغرافية البشرية والطبيعية لاتقتصر على الحاضر.

- بل هى مضروبة فى الماضى، فشخصية أى بلد هى كجبل الجليد الطافى.. لايظهر إلا أقله.. وهو الجغرافية المعاصرة.. أما الجسم الغاطس الأكبر.. فهو البعد التاريخى «الجغرافية×التاريخ»، وأخيرًا وليس آخرًا.. لك بالطبع أن تعد هذا العمل برمته دراسة فى الجغرافية الإقليمية، ومن هذه الزاوية - فإن لها جانبين - هما الجغرافية الإقليمية الداخلية والخارجية، الأولى تحليلية، والثانية تركيبية، ومن هذا المنطلق كانت العناية بالمقارنات بين مصر والأقاليم الأخرى.

ذلك كله.. الجغرافية الطبيعية - البشرية - التاريخية.. الإقليمية.. على

«لادين لمن لا وطن له، لا تعارض بين الوطن والقومية وبين الدين، والولاء للدين تالٍ للولاء للوطن تاريخيًا لأن الأوطان سابقة للأديان جميعا».

جمال حمدان

مستوى الجغرافية البحتة، غير أن المستوى التطبيقى لايقل أهمية وخطرًا، يتمثل فى تقييم وتقويم نقاط الضعف والقوة.. التى تتكشف فى الشخصية، وهذا يقودنا رأسًا إلى الجغرافية التطبيقية.. جغرافية التخطيط ورسم السياسة الإقليمية والاستراتيجية القومية، واليوم أصبحت السياسة جغرافية أكثر منها فى أى وقت مضى، ذلك لأن السياسة الآن فن الاشتغال بالمستقبل والتخطيط، ولقد كان حتمًا لامصادفة.. أن يبزغ علم المستقبليه Futurology .. بعد بروز علم التخطيط، وفى مصر.. فإن الجغرافية لاالتاريخ هى أمل المستقبل، ومن جانبها.. فإن الجغرافية إن تكن نظريًا فلسفة المكان.. فإنها تطبيقيًا هندسة المكان، وما التخطيط الإقليمى ببساطة إلا هندسة إقليمية، بينما أن المخطط الجغرافى ليس سوى مهندس إقليمى تحت الجلد، وبهذا الشكل تصبح جغرافية التخطيط فى واقعها بمثابة جغرافية المستقبل Geo - Futurology وفى دراستنا هذه - كثير من الفصول.. نماذج من جغرافية المشكلات Problem Geog . التى ترتكز على الجوانب العلمية والتطبيقية والتخطيطية.. وتبحث عن الحلول والعلاج، سواء فى مجال الإنتاج أو الموارد أو الاستهلاك والتوزيع أو السكان والمدن أو النقل والمواصلات أو الاستراتيجية والدفاع الوطنى والأمن القومى.

وختامًا (.. فى هذا العمل إذن - وتلك حدوده وأبعاده - اجتمعت كل الثنائيات المعروفة فى الجغرافية.. الأصولية والإقليمية، الطبيعية والبشرية، التاريخية والمعاصرة، الكورولوجيا والأيكولوجيا، اللاندسكيب والجيوفيزيقيا، الكيفية والكمية، المجهرية والملحمية، البحتة والتطبيقية، فيها أيضًا وظفت كل أدوات الجغرافية ولواحقها فى خدمة جغرافية الحياة، جغرافية الحياة اليومية والأشياء الصغيرة، كما تضفى الحيوية والأهمية والاهتمام على الحقائق الجامدة الصماء.. وتحيلها حية نابضة ناطقة، وفى خلال هذا كله.. حاولنا دائمًا وعمدًا.. أن ننظر إلى الإقليم نظرة لاندسكيبية بالتحديد، تعتمد على.. وتدعو إلى الرؤية والحس المباشر، فمن الثابت أن المنهج اللاندسكيبى.. الذى يعالج الإقليم كظاهرة مرئية وملموسة، يضفى على الدراسة حياة وحيوية.. ومعايشة.. بغير ذلك قد نفتقدها، مثال ذلك الآثار وأسماء الأماكن Lyponomie والفولكلور والأمثال الشعبية.. وسائر مظاهر الحياة المحيطة بنا.. والتى نعيشها.

وبعد.. فإن عملا بهذا الحجم والطبيعة قد يبدو موسوعيًا بالضرورة، غير أنه في الحقيقة أبعد شيء عن أن يكون موسوعة، بل هو قل.. ضد موسوعة. إلا أنه قبل ذلك وبعده نظام فكري ونسق منهجي ومعمار بنيوي.. يتغيا الأصالة والخلق والابتكار والجدة، إنه بناء عقلي في كبسولة.. يضع مصر برمتها كالبللورة في البؤرة، ويستقطر مكنون شخصيتها حتى تستقطب في معادلة، عسى دعنا نأمل.. أن يجد كل مصري نفسه في هذا الكتاب.. ولسوف يرضى.

أولاً: شخصية مصر الطبيعية

الكلمة المفتاح في شخصية مصر الطبيعية.. هي البساطة، بساطة تتجلى في بنيتها وعظامها الصخرية وسمات وجهها التضاريسي، وتمتد إلى ثوبها الرسوبي ومزاجها المناخي، بساطة تستند إلى قاعدة جيولوجية راسخة قديمة، ورغم أن هذه القاعدة أركية.. أي تعود إلى أقدم عصور البناء الجيولوجي.. إلا أن عملية بنائها لم تتعقد كثيرًا.. وإنما خضعت لإيقاع منتظم.. من تتابع النمو التركيبي، يتراوح بين عمليتي الإضافة والإزالة.. في علاقة متواترة بين البحر واليابس.. مع تدخلات تكتونية - أي من باطن الأرض - بسيطة أيضًا - بصفة عامة، وحين بدأ النهر.. يشق إليها طريقه.. خلال الزمن الثالث، فقد أضاف إلى مورفولوجيتها الصحراوية العامة رتوشه، ولكنه على طول مجراه بها.. شكل مورفولوجيته الخاصة، متمثلة في الدلتا والفيوم والوادي، وما كساه بها من إرساباته، وأيضًا ماحددته فوق أديمها فروعه.. وما خلفه من بحيرات ومستنقعات وراء،

تلخيص العصر في شخصية مصر



وفوق ذلك منحها عمودها الفقري الايكولوجي.. الذي هيأ لتعميرها بعد ذلك، وإذا كانت هي قبله.. قد بقيت طويلا.. صحراوية الطابع.. فقد خلصها هو من أسرها الصحراوي، وحررها بمائيته وطميه.. من براثن الجفاف والرمال المحيطة، وحولها إلى واحة عريضة مديدة، تلك هي قصة مصر الطبيعية القصيرة، ولكنها كرواية.. استغرقت الجزء الأول (٨٠٦ صفحة) من كتابه، ذلك لأنه وثق كل حرف بها توثيقًا.. وتابعه إلى أدق تفصيلاته، دون أن يضل مطلقًا طريقه.. فقد كان مفتاحه إليها البساطة.

البناء الجيولوجي

يبدأ رواية مصر الطبيعية من الماضي الاركي السحيق منذ كانت نواة جيولوجية (.. ضمن قاعدة أساسية صلبة قدمتها القارة، وبفرشات متلاحقة قدمها البحر، تكونت أرض مصر بالتدريج، أفقيًا من الجنوب إلى الشمال، ورأسيا من أسفل إلى أعلى، حتى تحولت من نواة أولية إلى شرنقة أرضية مركبة مديدة، جـ١ ص٦٩..)، ويتابعها وهي تتخذ مورفولوجيتها الراهنة.. وذلك (.... عبر سلسلة من عمليات طغيان البحر من الشمال.. على نواة اليابس في الجنوب .. ثم انحساره عنها بعد ذلك، ونظرا لأحادية مصدر الطغيان واتجاهه، فقد جاءت القصة بسيطة في جوهرها، ومعها جاءت خريطة مصر الجيولوجية في النهاية بسيطة في خطوطها العريضة، جـ١ ص٧٠).

وتتكون النسبة الكبرى من جيولوجية مصر من (.... القاعدة الأركية + الخراسان النوبي + التكوينات الطباشيرية الكريتاسية + الحجر الجيري الأيوسيني + الحجر الرملي الأوليجوسيني + الحجر الجيري الميوسيني)، وتغطي نحو ٩٥٪ من مساحة مصر (جـ١ ص٧٣)، وتعود النسبة الباقية للعصور التالية (البلايوسيني البلايستوسيني، الهولوسيني) بنسب محدودة ، وتظهر بساطة التركيب في تتابع التكوينات من الأقدم إلى الأحدث.. من الجنوب إلى الشمال، كما تظهر في ميلها الطفيف الوئيد في الاتجاه نفسه، يؤكدها النهر الذي يقطع هذه النطاقات العرضية، متعامدًا عليها كقطاع يكشف عنها وعن تتابعها، مؤديًا بمجراه إلى تكوين حافتين Escarpments على جانبيه، دون أن يفصل استمراريتها شرقية وغربية، وإن تمايزتا في العديد من التفصيلات.

وكقاعدة عامة - تؤكد البساطة - تقل صلابة هذه التكوينات أيضًا من الجنوب إلى الشمال، بحيث يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام تركيبية رئيسية هي (..النواة، الرصيف الثابت، الرصيف غير الثابت، جـ١ ص١٠٥)، ويحدق الرصيف الثابت بالنواة.. ومساحتها ثلثا مساحة مصر، ويقع غير الثابت بمساحة محدودة.. في اقصى الشمال، وتبعًا لدرجة صلابتها ومقاومتها.. تتوزع بها

الانكسارات والالتواءات، كما خلفت البركنة بصماتها.. حول أخدود البحر الأحمر وجبل عوينات وسيناء ومنخفض الفيوم (جـ١، ص١١٥).

وتستمر هذه البساطة إلى خطوط السطح وأقسام التضاريس، حيث تحدد هذه الخصائص الجيولوجية طبوغرافية مصر العامة بشكل شبه تام، ينخفض معها باطراد نحو الشمال، وتتفق أعلى مناسيبه مع أقدم وأصلب التكوينات.. والعكس بالضرورة صحيح، ويدفعه التطابق إلى تقرير (.. أقاليمنا التضاريسية هى أقاليم جيولوجية، وأقاليم السطح هى نفسها أقاليم البنية تقريبًا، جـ١ ص١٠٢).

ويفصل بعد ذلك هذه الخاصية المهمة من شخصية مصر الطبيعية فى عشرات من الصفحات (جـ١ ص ص١١٥ ـ ٢٣٥)، مبرهنًا بها مقولته الأساسية.. عن بساطة جغرافية مصر.. انطباعًا لجيولوجيتها، وكاشفًا أيضًا عما تنطوى عليه من تناظر وانتظام، ثم يلخص صورتها كدأبه فى عبارات مكثفة.. تمهد للتفصيل.. (.... ولقد ألفنا أن ننظر إلى صفحة مصر على أنها تتألف من عنصرين طبيعيين أساسيين. هما النهر والصحراء، ولكن البحر بالتأكيد عنصر ثالث بعد ثالث يكمل جغرافية مصر الطبيعية، ولايمكن لهذه أن تفهم دونه، ولهذا فلابد لأى تحليل متكامل لخريطة مصر الجغرافية أن يأخذ فى اعتباره هذه الثلاثية من الخطوط الطبيعية.. النهر.. الصحراء.. البحر، وعلى الفور قد يبدو قدر من النظام والترتيب .. أو الإيقاع والتوازن العريض، قدر من التناظر الهندسى العام باختصار، فى كل واحد من عناصر تلك الثلاثية، فالتناظر إذن هو القاسم المشترك.. والنغمة الأساسية فى صورة مصر الجغرافية، (جـ١ ص٢٣٤).

ولا دين لمن لا قومية له، القول بأن الإسلام ضد القومية وأن القومية كفر بالإسلام، هو هرطقة دينية وسياسية معا، فالقومية حقيقة موضوعية خارج الإنسان والأديان بل هى فى صميم القرآن «وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» ..

جمال حمدان

وقبل أن يفرغ لثلاثيته بما تقتضيه من تفصيل، يعود فيؤكد ملمحين بارزين فى صفحة مصر الطبيعية، ويضع تحتها الخطوط، متسائلا بالنسبة لأولهما عن درجة صحراوية مصر؟ ويجيب (....مصر فى جوهرها ليست جزءًا من نطاق الصحراوات الجافة فى العروض الوسطى، ليست مجرد جزء فقط.. ولكن قلبه ووسطه، ليست قلبه فحسب كذلك، وإنما جماع مصغر لكل خصائصه، وتلخيص مركز لنمط الصحراء الحارة.. من حيث هى نوع فريد من الإقليم الجغرافى، الطبيعى، وإذا كانت الصحراء الكبرى النموذج الكامل للصحراء الحارة.. فإن مصر هى التصغير النموذجى الكامل لها، (جـ١ ص٢٤٣).

ومتسائلا أيضًا بالنسبة للثانى.. هل لمصر النيلية سطح أو تضاريس؟.. ويجيب (.. على السطح يبدو الأمر مجرد سهل فيضى مستو.. ينتهى إلى دلتا أشد استواءً وتسطحًا، بمثل ماهى أكثر اتساعًا وأكبر مساحة، والكل ينحدر بعد هذا فى تدرج مطرد باهت.. لايكاد يبين من الشلال إلى البحر، وعلى السطح أيضًا يبدو وجه الوادى شاحب الملامح فاقد المعالم تقريبًا، إن لم نقل بلا تضاريس فعلًا، فأنت حينما نظرت فثم الانبساط السهل والرتابة السائدة، إلا من خطوط أو نقط تعلو أو تنخفض قليلا هنا وهناك عن المستوى العام للسطح، ولكن لايكاد يشعر بها السائر تحت قدميه، ولاتكاد هى تكسر خط الأفق فى عين الناظر، ولكن الحقيقة مع ذلك مختلفة إلى حد أو آخر، فلسطح الوادى تضاريسه، وتضاريسه السالبة والموجبة أيضًا، صحيح أنها تضاريس الحد الأدنى minimal ، وقد لاتقاس بالمتر .. وأحيانًا بكسوره فأعلى نقطة فى الوادى كله فى أقصى الجنوب بالكاد تبلغ المائة متر، وبذا يظل سطحه دراسة فى الفيزيوغرافيا الميكروسكوبية micro - physiography وتضاريسه هى تضاريس مجهرية micro - Relief متواضعة المقياس خفيضة. خفيفة لطيفة ودقيقة إلى أبعد حد.. لأنها أساسًا تضاريس بيئة نهرية فيضية، ص ص٦٩٩ ـ ٧٠٠)، ولكنها أيضا فاعلة إيجابية من النواحى الطبوغرافية والهيدرولوجية والبشرية، فمتر واحد فقط وأحيانًا كسوره.. قد تحدد الفرق بين الحياة والموت وبين النجاة والضياع.. سواء بالغرق أو بالشرق.. بقدر ما هى سالبة إذن هذه

التضاريس طبيعيا.. بقدر ما هي موجبة بشريًا (ص ٧٠١).

وجه مصر

يستهل الفصل الرابع (وجه مصر، ص ص٢٣٣ ـ ٢٨٥) من هذا الجـزء.. بعبارة موحية (.. بقدر ما يمتاز تاريخ مصر بالتعقيد.. تمتاز جغرافية مصر بالبساطة..)، مؤكدا ذلك بتلخيص وجهها.. وتقسيم سطحها إلى أقسامه الرئيسية في لمسات خاطفة.. (.. ولا تتبدى هذه البساطة النسبية.. كما تتبدى في تلك السمترية.. أو ذلك التناظر الذي يسود عناصر اللاندسكيب الطبيعي في مصر، فعلى جانبي الوادي الذي تحف به حافتان هضبيتان في توازن ملحوظ، تتناظر صحراوان في الشرق والغرب.. بصفة مستمرة، والوادي نفسه ـ على وحدته الأساسية ـ ينقسم مابين الدلتا والصعيد.. اللذين يتوازنان بدورهما في استقامة واضحة مابين الشمال والجنوب، وحول الجميع يتناظر بحران رئيسيان في الشمال والشرق، جـ١، ص٢٣٤، ويقتضيه تفصيل هذه الصورة العامة.. البابين الثاني والثالث كاملين.. من هذا الجزء من الكتاب، حيث الثاني «للصحراوات» (ص ص٢٨٩ ـ ٦١٨) والثالث «لوادي النيل» (ص ص٦١٩ ـ ٨١٤).

الصحراوات

تقع دراسته «للصحراوات» في ستة فصول.. تسمح له بدارستها بغاية التفصيل، يبتدئها بمناقشة مسهبة لنظريات البناء والتكوين، ومن ثم بتقسيمها إلى مجموعة من الأقاليم الثانوية.. تبعًا لعدد من المعايير، ولأن الصحراء الغربية تشغل ثلثي مصر (٦٨١ الف كم٢).. فإنها تستغرق من هذا الباب الثاني.. ثلاثة فصول (الخامس والسادس والسابع، ص ص٢٨٩ ـ

تلخيص العصر في شخصية مصر



٤٥٢)، يخصص الخامس منها.. لأبعادها المكانية.. وشكلها العام، ثم لخصائصها الرئيسية، فهي.. (.. تتخذ شكل المستطيل.. طوله نظريًا ١٠٠٠كم.. وعرضه ٦٦٦كم، وهي النموذج الكامل للصحراء، ويلخص مورفولوجيتها العامة.. (.. هي صحراء هضبة ومنخفض Plateau and de pres-sion ، فجسمها موضوع أساسًا في قالب هضبة عظمى، نفصصها إلى عدد من الهضاب الإقليمية والثانوية.. سلسلة من المنخفضات الكبيرة والصغيرة، (ص٢٩٠)، ويفصل من بعد.. في وصف هذه المنخفضات.. وتحليل خصائص كل منها، منتقلا بتعمق إلى شرح نظريات تكوينها (ص ص٢٩٩ ـ ٣٠٨)، موضحًا تكويناتها الصخرية.. تحت عنوان «صحراء الحجر والرمل».. (.. من الناحية الليثولوجية.. فإن الرمال تسجل أعلى نسبة لها.. في أي جزء من مصر على الإطلاق، تشغل أكثر من ثلثها ، مقابل أقل من الثلثين للصخور، فهي إذن صحراء حجر أو حمد في الدرجة الأولى، وصحراء رمل أو عرق في الدرجة الثانية، وهي ليست صحراء حصى أو رق، إلا بنسبة كسرية ضئيلة، (ص٣٠٨)، وبعد ذلك يأتي التفصيل.

وهي أيضا صحراء الواحات.. تتوزع بها واحات مصر الرئيسية.. (.سيوة، الخارجة، الداخلة، الفرافرة، البحرية)، ويخص هذا الملمح بدراسة مستفيضة (ص ص٣٢١ ـ ٣٤٥).. أي إلى نهاية الفصل، وبذا يكشف عن خصائصها الرئيسية الثلاث:

* هي صحراء الهضاب والمنخفضات.
* وهي صحراء الأحجار ثم الرمال.
* وهي صحراء الواحات.

وحسب المنهج الجغرافي المتبع.. فإنه يتبع الصورة العامة بالتقسيم، ويخصص الفصلين السادس والسابع (ص ص٣٤٧ ـ ٤٥٠).. لدراسة أقاليم الصحراء الغربية.. (.. تنقسم الصحراء الغربية إلى ثلاثة أقسام طبيعية واضحة، تتابع كهضبات ثانوية من الجنوب إلى الشمال، وتتفاوت بدرجات مختلفة.. ليس فقط في الموقع أو التركيب الجيولوجي، ولكن كذلك في المناخ والنبات وأنماط الحياة البشرية، ولهذا تعد بحق أقاليم الصحراء الغربية وتلك هي: (ص٣٤٧)

* الهضبة الجنوبية.. جنوب خط الداخلة / الخارجة / أبو منقار.
* الهضبة الشمالية.. شمال خط سيوة / القطارة / النطرون.
* الهضبة الوسطى بين الخطين.

ويتابع كل إقليم منها بما يقتضيه من تفصيل، من النواحي الجيولوجية والبنيوية والتضاريس، باهتمام خاصها بالهضبة الشمالية.. التي يفرد لها الفصل السابع بأكمله (ص ص٤٠٣ ـ

٤٥١)، يتناول فيها خصائص الطبوغرافية والمائية والاقتصادية.. وأقسامها الثانوية، مع التركيز على منخفض القطارة والنطرون وهضبة مارمريكا ومنطقة مطروح.

الصحراء الشرقية

وإذا كانت الصحراء الغربية.. قد شغلت ثلاثة فصول من هذا الجزء الأول المخصص «لشخصية مصر الطبيعية» فإن دراسة «الصحراء الشرقية».. قد شغلت منه فصلين (الثامن والتاسع، ص ص٤٥٣ ـ ٥٣٨)، يأتي أولهما تحت عنوان «صورة الصحراء الشرقية»، يتناولها فيه من حيث الشكل والامتداد (.. مساحتها نحو ٢٢٥ ألف كم٢ .. فهى ربع مساحة مصر تقريبًا، ونحو ثلث شقيقتها الغربية، بطول نحو ١٠٨٠كم، وعرض يتراوح بين ١٥٠ ـ ١٨٠كم..)، ويتابع تركيبها الجيولوجي وتضاريسها ومناخها وشبكة تصريفها الأساسية، محددًا خصائصها الرئيسية في كونها:

* صحراء الحجر والحصى.. حيث لاتغطى الرمال ـ بعكس الصحراء الغربية ـ سوى كسر ضئيل من رقعتها، ويتشابهان في ضآلة نسبة الحصى.. أى سرير العرب.

* وهى بعد ذلك.. صحراء الجبل والوادى، حيث تبرز الأودية بها باعتبارها أهم ملامحها، فهى بالنسبة لها كالمنخفضات والواحات.. بالنسبة للصحراء الغربية.

* ونتيجة لهذه الأودية.. تبدو حالة تامة من الهضاب المقطعة dissected، وهكذا إذا كانت الصحراء الغربية.. هضبة حافات ومنخفضات.. فإن الشرقية في النتيجة الصافية.. على حد تعبيره.. هضبة جبلية وديانية.

* وهى في المحصلة الأيكولوجية.. صحراء الرعى.. نتيجة مائيتها وسيول أوديتها (ص٤٧٢)، ولكنه رعى فقير.. ورعى بلا زراعة.. لم يؤد إلا إلى نظام بشرى مخلخل (٤٧٦).

* وهى بلا شك منجم مصر (٤٧٧).

* وهى وإن كانت صحراء عزلة.. إلا أنها إقليم عبور (ص ٤٨١)، موجزًا بذلك لب جغرافيتها وتاريخها..، ويفصل مقولته هذه ويفسرها، محددًا ضوابط عزلتها ودوافع عبورها.. عبر تاريخها، متتبعًا شبكة دروبها.. وموانيها القديمة على البحر الأحمر، وعلاقة هذه الموانى بالمحور النيلى (ص٤٨٤)، مختتمًا هذا الفصل الثامن.. بنظرة استشرافية.. تحت عنوان «بين الحاضر والمستقبل».

ومثلما اتبع بالنسبة للصحراء الغربية.. فإنه يخصص الفصل التاسع (ص ص٤٨٧ ـ ٥٣٨) لأقاليم الصحراء الشرقية.. (.. الآن ـ وعلى أساس من البنية والتضاريس.. يمكن تقسيم الصحراء الشرقية إلى أقاليمها الطبيعية الداخلية، فهناك أولا.. الجبال في الشرق، ثم الهضبة في الداخل، (ص٤٨٧)، ويفصلها في ذات الصفحة إلى (جبال البحر الأحمر، تلال البحر الأحمر، الهضبة الجنوبية، الهضبة الشمالية، صحراء شرق الدلتا..) متناولا كل قسم من هذه الأقسام الخمسة الطبيعية.. بشيء من التفصيل.. مقترنًا بنظرته الأيكولوجية.. التى تربط بين خصائصها.. والتوطن البشرى في أجزائها، متابعًا أيضًا علاقاتها عبر التاريخ.. بقطاع النيل الموازى لها غربا (ص ص٤٩١ ـ ٥١٠).

وفي دراسته التفصيلية عن هذه الأقسام. يذكر عن الهضبة الجنوبية.. (..وتعرف أيضًا بهضبة العبابدة ـ نسبة إلى قبائل الإبل البدوية.. التى تسود المنطقة)، ويحددها.. (.. هى هضبة مستطيلة.. طولها نحو ٤٧٠كم، تترامى إلى الجنوب من ثنية قنا، منحصرة بين وادى النيل وجبال البحر الأحمر، وتشغل نصف هضبة الصحراء الشرقية إلا قليلا..) ويتابع تفصيلاتها.. من حيث دورة الأودية وخصائصها.. على وجه التحديد، ويذكر عن قسمها الرئيسى الثانى .. الهضبة الشمالية.. (.. وتعرف بهضبة المعازة.. نسبة إلى القبيلة العربية البدوية السائدة بها، وتمتد بمثل طول الهضبة الجنوبية.. أى ٤٧٠كم.. إلى الشمال من ثنية قنا.. حتى طريق القاهرة / السويس، منحصرة بين وادى النيل ووادى قنا وسلاسل البحر

> «ليعلم الخونة المتطرفون الذين، يرفضون القومية العربية أنهم إذا كانوا يصرون على نبذ القومية، والتمسك بالإسلامية فإن هناك مسلمين على استعداد لنبذ الإسلامية والتمسك بالقومية إن لم يكن إيمانا فعنادا».
>
> جمال حمدان

الأحمر، ص٥١٧)، ويتابع أيضًا تفصيلاتها من حيث البنية والتضاريس «وشبكة الأودية»، وينهى هذا الفصل.. بدراسة مسهبة عن «صحراء شرق الدلتا».. باعتبارها.. (.. نهاية الصحراء الشرقية فى أقصى شمالها، وأيضًا فى أضعف صورها أو أعدل قطاعاتها.. شكلها أقرب إلى مثلث قائم الزاوية، أضلاعه طريق القاهرة / السويس جنوبيًا، وقناة السويس شرقًا، حدوده دلتا النيل غربيًا، أما رأسه فعند نهايات بحيرة المنزلة، ص٥٢٩)، ويقسمها إلى نطاقات.. يتابعها من حيث تاريخها الجيولوجى وسطحها وخطوط أوديتها، وينهى دراسته عنها.. بما يتوقعه لها.. (.. قد تبدأ الصحراء الشرقية.. لامن أطراف بحيرة المنزلة.. ولكن من تخوم وادى الطميلات، بينما تتحول صحراء شرق الدلتا برمتها.. أو فى معظمها إلى جزء لايتجزأ من الدلتا الكبرى نفسها، ص٥٣٨) وذلك فى إطار برامج تنموية زراعية صناعية شاملة، تدعو لها إمكانات هذا المثلث الصحراوى الكبير وموارده.

شبه جزيرة سيناء

وبعد الصحراوين .. يتوجه إلى «سيناء» .. هذه التى تنال منه فائق الاهتمام فى مجموع أجزاء كتابه.. من النواحى الطبيعية والبشرية والاقتصادية والجيوستراتيجية جميعها، يشير إليها دائمًا.. ويكرر التأكيد على أهميتها الجغرافية والتاريخية.. فى الماضى والحاضر والمستقبل معًا، ويخصص لها هنا.. فى الجزء الأول منه.. الفصل العاشر بأكمله (ص ص٥٣٩ ـ ٦١٢).. لدارسة خصائصها الطبيعية وحدها، يستهلها كمنهجه بصورتها الكلية.. تحت عنوان «الهيكل العام».. ويحدده.. (..سيناء.. ٦١ ألف كم٢ حوالى ٦٪ من مساحة مصر، أى نحو ثلاثة أمثال

تلخيص العصر في شخصية مصر



مساحة الدلتا ، وتبدو مثلها كمثلث منتظم بدرجة أو بأخرى، ارتفاعه من رأس برون حتى رأس محمد نحو ٣٨٥ كم، وأقصى عرضه بين السويس والعقبة.. نحو ٢١٠كم، أى أن طوله ضعف عرضه.. إلا قليلًا، ص٥٣٩).

وتحت عنوان «وجه سيناء» (ص ٥٤٥).. يلخص خصائصها.. (.. سيناء توجز الصحراء الشرقية بصفة خاصة، فهى تمثل تضاغطًا مكثفًا ومصغرا فى مثلث للأقاليم الطبيعية والجغرافية، وهى العقدة الطبيعية التى تلحم أفريقيا بآسيا، بل إن فيها تجتمع مصر والشام والجزيرة العربية جيولوجيا وتضاريسيًا، فالسهل الساحلى إنما هو استمرار لسهول فلسطين، والهضبة الوسطى امتداد لهضبة بادية الشام، أما كتلة الجبال الجنوبية فعقدة الالتحام المشتركة بين جبال حافتى الأخدود الانكساريتين فى حوض النيل والجزيرة العربية، (ص٥٤٦).

ويفصل بعد ذلك فى خصائصها، يستهلها بشبكة التصريف، وتحليل عقدتيها المناخية والنباتية، ومواردها واقتصادياتها، وهيكلها العمرانى العام ويقسمها إلى أقاليمها (ص٥٦٠).. التى يحددها فى (السهول الشمالية، إقليم القباب، السهول الداخلية، هضبة التيه، هضبة العجمة، جبل الطور، شكل (ص٥٦١)، ويتابع كل قسم منها بالدراسة التفصيلية (ص ص٥٦١ ـ ٦٠٨)، ويكمل صورتها بدراسة خليجيها.. السويس والعقبة (ص ٦٠٨ ـ ٦١٢)، منتهيا إلى مقارنة لها دلالتها.. ينهى بها تحليله لهما.. وأيضًا للفصل كله (.. السويس خليج بترول غنى أرضًا وماء، بينما العقبة خليج جاف بتروليًا، ويفسر هنا الفارق بعض مظاهر الاختلافات البشرية والعمرانية على شواطئ الخليجين وفى مياههما، ولو أن الفارق التاريخى والبشرى إنما أتى ـ يقينًا ـ من تفرد خليج السويس بقناة ملاحة الشرق ـ الغرب العظمى، فكان شريانًا عالميًا، حيث ظل العقبة منزويًا كزقاق مغلق مظلم شبه مهجور، وإن بدأ يتحول مؤخرًا إلى حارة أو عطفة محلية لأسباب طارئة عابرة غالبًا، (ص٦١٢).

نهر النيل

ويتضمن الباب الثالث الخاص بوادى النيل (ص ص٦١٥ ـ ٨٤١) أربعة فصول، يخصصها لجوانبه الطبيعية بالتفصيل، يبدؤها بفيزيوغرافية النهر (الفصل ١١ص ص٦١٩ ـ ٦٧٨)، ثم «مورفولوجية الوادى» (الفصل ١٢ ص ص٦٧٩ ـ ٧٣٢)، ثم الوادى والفيوم(الفصل ١٣ ص ص٧٣٣ ـ ٧٨٨)، وأخيرًا الدلتا (الفصل ١٤ ص ص٧٨٩ ـ ٨٤١).

وتتضمن دراسة فزيوغرافية النهر.. العشرات من العناصر التفصيلية، تشمل الامتداد والانحدار، المجرى، الخوانق، الجنادل، الأودية المنتهية إليه، فرعا الدلتا، التعرجات، الجزر النهرية،

البحيرات المقتطعة، المائية، الحمولة.. ولكل منها تفصيلاتها وعناوينها الثانوية، وفيما يلى ابرز ماورد ذكره فى هذا الفصل، خاصة مايتصل منها بموزاييك الشخصية الطبيعية لمصر المعمورة:

● **خصائص المجرى:**

ـ إن الأطوال الفعلية مقيسة على واقع خريطة النهر، توضح أن طول فرعى الدلتا ٤٨٤كم، مقابل ١٠٥٢ للصعيد، أى أن فرعى الدلتا.. نصف نيل الصعيد بالكاد، وهذا على الفور يأتى عكس المساحة تقريبًا، حيث إن الدلتا نصف مساحة الصعيد (٢٢ الف كم٢ مقابل ١١ الف كم٢ ترتيبًا)، وفى النتيجة فالدلتا خارجية بحرية أكثر بالموقع، والصعيد بالطبيعة أكثر نهرية من الدلتا.. داخلى قارى أكثر، (ص٦٢١).

ـ القاعدة العامة أن الانحدار يقل بالتدريج.. كلما تقدم النهر شمالا، ولكن الدلتا أشد من الصعيد انحدارًا بصفة عامة، فعلى حين يبلغ معدل الانحدار من أسوان إلى القاهرة نحو ٥ بوصات فى الميل، فإنه يبلغ فى الدلتا ٨بوصات فى الميل، (ص٦٢٣).

ـ الاتجاه العام للنهر.. هو إلى الشمال بالطبع..أى طولى المحور، ولكن مع وجود انثناءات وتعرجات إقليمية، وأحيانا ابتعادات وانحرافات، تتمثل فى ثنية كورسكور الدر، وثنية قنا بصفة خاصة، حيث قد يتعامد النهر على محوره العام (ص٦٢٥).

ـ عرض النيل فى مصر يناهز فى متوسطه نحو ثلاثة أرباع الكيلو، ولكنه يتفاوت كثيرًا إقليميًا ومحليًا، وهذا يشير إلى علاقة طبيعية دالة، وهى أن عرض المجرى يتناسب طرديًا مع عرض الوادى نفسه بعامة. (ص ٦٢٨).

ـ يزداد المجرى تعرجًا وانثناءً.. كلما اتجهنا شمالا، مع كل ما يرتبط بها من

> «الصحوة الإسلامية التى تتحدث عنها الجماعات المتطرفة ماهى إلا صحوة الموت أو رقصة الذبيح، بعد طول احتضار استمر قرنا أو قرنين وهى صحوة نفطية مبعثها البترول المجنون ليس إلا».
>
> **جمال حمدان**

اشباه جزر وشطوط رملية وبحيرات متقطعة.. (ص٦٤٠).

ـ النيل المصرى لاشك نهر جزر ـ نهر جزرى ـ يغص بالجزر النهرية التى ترصع مجراه على امتداده من الشلال للبحر، فهناك نحو ٣٠٠ جزيرة تختط المجرى من أديندان حتى المصبين.. (ص٦٤٥).

● **مائية النهر**

ـ بالأرقام يقدر إيراد النهر الطبيعى السنوى عند أسوان بنحو ٨٣ مليار م٣، ولكن هذا الإيراد يتفاوت حول متوسطه من عام إلى عام، قد يصل إلى أن يعادل الحد الأقصى.. أكثر من ثلاثة أمثال الأدنى، أو بنسبة تتراوح من ١:٣. (ص٦٦٥).

ـ يبلغ نصيب الفيضان منها ٦٨ مليارا، أى بنسبة ٨٢٪، ومعنى هذا عمليًا.. هو انه إن تكن مصر هى النيل.. فإن النيل هو الفيضان، ومن ثم فمصر هبة الفيضان (ص٦٦٥).

ـ الدخل المائى لمصر.. يعادل بصيغة المكافئ المطرى ٨٠ ـ ١٠٠ بوصة سنويًا، أى قدر مايصيب الغابة الاستوائية أو الموسمية.. (ص٤٨٦).

ـ يعد النيل نموذجًا مثاليًا لذلك النوع من الأنهار الذى يعرف بالغريبة المتداخلة exotic, intrusive ، فهو يجرى بالمياه فى وسط جاف تمامًا، مستمدًا مائيته من بعيد خارج الحدود، فليس مصدره موضعيًا أو محليًا، ولا يكاد يستفيد من الأمطار المحلية. (ص٦٦٤).

ـ وفى رحلته داخل مصر.. يتعرض النهر لقدر معين من الفاقد.. سواء بالبخر أو التسرب، وقد قدر الفاقد بما يتراوح بين ١٥ ـ ٢٥٪ من مائيته، ويقدر فاقد التسرب بنحو ٥مليار م٣.. وبقية النسبة فاقد التبخر. (ص٦٦٥).

ـ الغى السد الدورة المائية السنوية للنهر، فقد وضع نهاية الفيضان وكل أوضاعه ومظاهره، أى وضع نهاية لفزيوغرافية النهر الطبيعية، وأدى بدلا منها إلى نظام نهرى جديد.. من صنعه. (٦٦٨).

ـ كم هى مذهلة كمية المياه الجوفية المرتدة إلى النهر فى فصل الجفاف، حسبها انها كافية لتعادل كل فاقد البخر الحاد فى ابريل ومايو ويونيو، ويقدر بنحو مليار م٣ سنويًا، نصفه فى الصعيد، (ص٧٢٣).

تلخيص العصر في شخصية مصر

- ليس النيل الذى نراه يتوج لاند سكيب الوادى.. هو كل النيل الحقيقى، ثمة فى الواقع نيلان: ظاهرى على السطح.. هو النيل العلوى أو السطحى، وباطنى. هو النيل السفلى، فما يتسرب فى الأرض.. يعود فيتجمع فى طبقات معينة منها، تستغل فعلًا منذ القدم.. وعلى نطاق واسع للزراعة والشرب، وتقدر جملة المخزون منها فى الطبقة الحاملة للمياه الجوفية ٧٠٠ مليار م٣، تتوزع بين الدلتا.. ٥٤٠ مليارًا، وبقيتها فى الصعيد. (ص٧٢٤).

- الرى أسهل شمالا، والصرف أسهل جنوباً. (ص٦٧٠).

● **الإرسابات النهرية:**

- ينقل النيل إلى مصر وجبة الغرين الشهيرة، التى بنى بها واديه الرسوبى وسهله الفيضى ودلتاه عبر العصور، وإليها ترجع خصوبة مصر، ويتفاوت حجم الحمولة بحسب حجم الفيضان، وتقدر فى المتوسط عند وادى حلفا بنحو ١١ مليون طن. (ص٦٧٤).

- تصنف التربة المصرية إلى اربعة أنواع أساسية.. هى التربة الصلصالية السوداء الكثيفة السميكة، والصلصالية السوداء الكثيفة متوسطة السمك، ثم الصلصال الرملى، وأخيرًا التربة الرملية أو الحصباوية. (ص٧١٠).

- وكما يتدرج اتساع الوادى من الجنوب إلى الشمال، فكذلك تتطور طبيعته الرسوبية، فرواسب الطمى والغرين لاتكاد تظهر قبل أسوان، ومن هنا التسمية الفرعونية لجزيرة فيلة - pi lac بمعنى الزاوية.. أى نهاية الأرض، ثم تظل الرواسب ضيقة حتى ثنية قنا. ثم تفترش أرض الوادى بسخاء إلى ان نصل إلى الدلتا، فتنفرج كالمروحة بلاحدود، وبهذا أيضًا ينقسم الوادى من حيث الإرسابات النهرية إلى ثلاث قطاعات رئيسية، الوادى بلا سهل حتى جنوب أسوان (نقطة الصفر)، والسهل الفيضى من أسوان إلى القاهرة، ثم أخيرًا الدلتا، (ص٦٨٥).



الوادى والدلتا والفيوم

أما دراسته للوادى والفيوم (الفصل١٣ص ص٧٣٣ ـ ٧٨٨) فتبدأ بالوادى من حيث البنية والتضاريس، اشكال الأرض وأسماء الأماكن، ثم اقاليم الوادى، أما «الفيوم» فيستهلها بالتركيب الجيولوجى، ثم الإطار الإقليمى وجه الفيوم، هيدرولوجية جغرافية، مشكلة الفيوم، ويختتمها أيضًا باقاليم الفيوم الطبيعية، مع إشارات مسهبة لمنخفض الريان.

ويحدد فى السطور الأولى من الفصل (٧٣٣)، صعوبة تقسيم (الوادى+الفيوم+الدلتا) إلى أقاليم ثانوية، بسبب تجانسها الطبيعى العام، وحين يبدأ بالوادى.. يلخص بنيته فى (.. سواء أكان الوادى فى نشاته التوائيا أو انكساريا أو وادى تعرية نهرية.. أو الثلاثة معًا، فإنه موضوعيًا التواء مقعر تحف به الانكسارات فى معظم قطاعاته.. سواء بالموازاة أو بالانحراف أو بالتقاطع، ثم شارك النهر بالتعرية فى تكوينه، وعلى طوله يتناقض وبين تركيب الإطار الهضبى المحيط، فالوادى متجانس على الجملة باستمرار، فى حين يتغير الإطار بانتظام، (٧٣٣).

ويربط بين تضاريس الوادى كأحواض متتابعة وبين الرى الحوضى القديم (.. وفكرة الرى الحوضى كمبدأ.. إنما هى تعبير هيدرولوجى أولى عن الحقيقة التضاريسية الأولى فى جغرافية الوادى، مثلما هى إفادة أساسية منه، (ص٧٣٧)، وتعكس شبكة الترعة هذه الإفادة، فالترع فى الصعيد اقصر، فكل نقطة على قطاع النهر عبره هى مخرج ميسور لترعة جديدة، ومن ثم فلا رياحات فى الصعيد.. حيث يقوم النيل نفسه بدور الرياح، وكذلك هو المصرف الرئيسى (ص٧٣٨)، وما يحيط بالنهر.. وإن اصطلح على تسميته بالجبل.. ما هى إلا حواف متماوجة ما بين محدبات التلال ومقعرات الأودية القصيرة التى تفصل بينها على التعاقب.

ولعل أبرز حقيقة فى جغرافية الوادى بعد ذلك.. هى تمثل سهله الفيضى بنسبة ١:٩ بين الضفة الغربية إلى الشرقية، ومعنى ذلك أن الصعيد ليس ببساطة سوى الضفة الغربية (حيث تتركز الأرض السوداء بكل ما تحمله من مظاهر الحياة والعمران والحضارة..) (ص٧٤١).

وكنظرة تركيبية ختامية، يقسم الوادى طبيعيًا إلى (النوبة، الجنوب الأقصى، ثنية قنا، الجذع الجنوبى من نجع حمادى إلى أسيوط، الجذع الشمالى من منفلوط وديروط، وإقليم العنق من الواسطى إلى رأس الدلتا، ص٧٥٢).

ويخصص لكل قسم منها ما يوضح خصائصه بشيء من التفصيل.

وتبدأ دراسته للقسم الثانى (الفيوم ص٧٥٨)، بتركيبه الجيولوجى، ثم إطار المنخفض الاقليمى (٧٦١)، أما وجه المنخفض فيصوره (.. بين الدائرة والمثلث والكاس، يبدو شكل الفيوم أشبه على الجملة بورقة شجر الاسفندان ma- ple، غصنها أو عودها القصير هو وادى بحر يوسف من اللاهون إلى مدينة الفيوم، وعروقها هى شبكة الترع والمصارف المتشعبة داخلها، بهذا الشكل.. وبمساحتها البالغة ١٧٠٠كم٢ ويبلغ محيطها ١٨٠كم .. تذكر أعلى نطاق مصغر.. ولكن بشدة بصورة الدلتا.. بل ووادى النيل كله، ص٧٦٩).

ويحدد خصائص المنخفض فى انخفاضه (أعمق اقاليم الوادى جميعًا، ص٧٦٥)، وأشدها انحدارًا (.. يكاد يعادل انحدار وادى النيل بأسره من أسوان إلى البحر المتوسط، ص٧٦٥)، وفى انحداره على شكل مدرجات (.. فهناك ثلاثة مدرجات أساسية.. تتسارع فى الانحدار باطراد..)، وعلى تلك المنحدرات المتجهة نحو بحيرة قارون بعامة.. تجرى شبكة المجارى المائية الطبيعية والصناعية التى تعكس شكل سطح المنخفض، وبهذا الانحدار الطبيعى تتمتع الفيوم - حتى من قبل عصر الرى الدائم فى وادى النيل، بالرى المستديم وبالرى بالراحة معًا.

ويطلق على الفيوم «مصر الصغرى».. مفسرًا ذلك (.. من هنا جميعًا عدت الفيوم فى منخفضها المنعزل.. تصغيرًا مركزًا مكثفا ومتضاغطا لمصر النيل، وجاءت التسمية الموفقة «مصر الصغرى Little Egypt» تمامًا كما تعد سيناء على ضلوع مصر الصحراء «مصر الصغرى الأخرى» Egypt Minor، وإن اختلف المعنى والوضع والطبيعة فى الحالين بالطبع، وفى هذه التسمية اختزال معبر بما فيه الكفاية عن جوهر شخصية الفيوم الإقليمية فى ذاتها، ثم عن جوهر تفردها داخل شخصية مصر الإقليمية ككل، ص٧٧٠).

أما عن اقاليم الفيوم الطبيعية.. فتتمثل فى (.. دلتا اليوسفى، قارون وسهلها، تجويف الشمال، التجويف الجنوبى، حوض الفرق، ص ص٧٧٣ - ٧٧٧).

ويأتى دور الدلتا فى النهاية (الفصل ١٤ ص ص٧٨٩ - ٨٤١)، يتصدرها عنوان «النموذج النضج الفزيوغرافى»، ووراء عناوينه التفصيلية (المساحة، البروز، البحيرات، الساحل الانسيابى، قمة النمو أو نهايته، ثم يأتى عنوانه الرئيسى الثانى «مروحة الدلتا».. الشكل والرقعة، ووراءه أيضًا عناوينه الخاصة (بين شرق وغرب الدلتا، مدى التناظر، بين دوائر العرض، ثم العنوان الرئيسى الثالث «صفحة الدلتا: السطح».. مشتملًا على تفصيلاته (مدرج خفيض، الفاصل الرأسى، أقواس منتظمة، مدرج مائل، ورقة شجر مقلوبة، السطح والمائية، درجة الاستواء، فى مرآة أسماء الأماكن)، ويختتمها كالعادة بالأقسام الداخلية تحت عنوان «أقاليم الدلتا الطبيعية، مع إشارات مسهبة لنطاقه الشمالى وبحيراته»

وعن شكلها يذكر (.. دلتا النيل شكلًا وحجمًا وتركيبًا هى من أقرب دالات الأنهار جميعًا إلى فكرة الدلتا النموذجية، وهى دلتا ناضجة فيزيوجرافيا، فسيحة تجاوز ٢٢ ألف كم^2 بما فى ذلك البحيرات والكثبان، هلالية الساحل، ضعيفة المد والجزر، ص ص٧٨٩ - ٧٩٠)، ويتابع مراحل بنائها.. محددًا المرحلة الحالية (.. بأنها مرحلة توقف نسبى.. إن لم يكن نهائيًا عن النمو، وذلك منذ إنشاء السد العالى الذى احتجز كل الطمى، لقد ولى.. إلى الأبد فيما يلوح.. عصر تقدم ونمو الدلتا، وأضحى خطر التآكل يهدد الساحل الشمالى، دع عنك مشروع الدلتا الكامنة تحت البحر الذى لن يكون بعد الآن أبدًا. ص٧٩٤).

وعن مروحتها من حيث الشكل والرقعة (.. جسم الدلتا الأساسى فرشة غطائية أو رقعة غطائية واحدة متصلة..)

«الحركات الإسلامية المتطرفة هى وباء دورى يصيب العالم الإسلامى فى فترات الضعف السياسى، أمام العدو الخارجى، وهى نوع من التشنج الطبيعى، يسبب عجز الجسم عن المقاومة، ثم الآن تحولت إلى وباء شامل يتحول بدوره إلى وباء مزمن».

جمال حمدان

ويتابع حدودها الغربية والشرقية والشمالية، أما صفحتها.. فإنها رغم ما تظهر به (.. كسطح بحر هادئ».. إلا أن بها قدرًا مهمًا من الانحدار والتغضن، تقع نصف مساحتها تحت خط كونتور ٥م، ص٨٠٢): وفى متابعة شيقة - يضع أسماء قراها فى مرآة خصائصها (ص ص٨٠٧ - ٨١٠)، وكعهده مع الوادى والفيوم - يحدد أقاليمها الطبيعية فى (..الإقليم الجنوبى بين رأس الدلتا وكونتور ٧م، وإقليم الوسط بين كونتورى ٧ - ٣م، والإقليم الشمالى دون كونتور ٣م وحتى البحر، ص ص٨١٠ - ٨١١)، ويقدم ظواهرها الفزيوغرافية الرئيسية فى نوع من التحليل الجيومورفولوجى المسهب، من قبيل ظهور السلخفاة (ص٨١٢)، نطاق البرارى (ص ٨١٦)، البحيرات الشمالية (ص ٨١٨)، نطاق الكثبان الرملية (ص ٨٣٤)، وينهى بذلك الجزء الأول الرئيسى من عمله.

ثانياً: شخصية مصر البشرية

إذا كانت الكلمة المفتاح فى شخصية مصر الطبيعية هى «البساطة»، فإنها بالنسبة لشخصيتها البشرية.. تتحدد فى التجانس، وبالنسبة لهما معاً.. فهى البساطة المؤدية للتجانس، وتستند نظريته العامة عن التجانس.. إلى مجموعة من الفروض المتتابعة (التجانس الطبيعى - التجانس المادى - التجانس السكانى - التجانس العمرانى - وحدة الوطن السياسى..)، وذلك على النحو التالى:

* التجانس الطبيعى.. فى مصر المعمورة.. بمثابة القاعدة لكافة صور التجانس.

* إذا كان النهر (بمائيته + تربته) وراء التجانس الطبيعى.. فقد أفضى ذلك إلى التجانس المادى (الزراعة).

تلخيص العصر فى شخصية مصر



* انطبع التجانس السكانى فوق الزراعة، ومقاييسه.. وحدة الأصل والتوزيع والكثافة.

* صيغ التجانس العمرانى - حول ماسبق.. من القرية إلى السوق إلى المدينة المتوسطة.

* وحدة الوطن السياسى.. ثمرة ماسبق، ومقاييسه الدولة المركزية وثبات حدودها.

ومن بعد.. يتوجه بكل قوة لإثبات فروضه، بطول صفحات الجزء الثانى (١٠١٨ صفحة) من كتابه، وخاصة الباب الرابع منه (ص ص١٣ - ٣٦٢).. الذى يتصدره «التجانس».. كعنوان رئيسى، يفسر جميع فصوله (من ١٥ إلى ١٩)، ويتصاعد من قاعدة التجانس السارية.. ويكثفها فى صيغة «الوحدة» (التجانس - الوحدة).. حين يتناول «الوطن السياسى»، مفرداً لذلك البابين الخامس والسادس (ص ص٣٦٣ - ٧٨٣).. بفصولها الستة (من ٢٠ - ٢٥)، ويمكن اعتبار الفصل العشرين من بينها.. وعنوانه (.. من السبق الحضارى إلى التخلف..) بمثابة همزة الوصل بين الباب الرابع. والبابين الخامس والسادس، أما الباب الأخير من هذا الجزء.. والسابع من كتابه.. فيخصصه لنظريته العامة.. عن «البناء الحضارى والأساس الطبيعى».. المستندة إلى فريضته الجذرية عن «الموضع والموقع».. هذه التى تتردد كنغمة أساسية فى تحليلاته، حيث يتناولها التفصيل فى فصول هذا الباب (من ٢٦ إلى ٢٨) الثلاثة.

ويأتى الفصل الأول من هذا الجزء (فصل ١٥) تحت عنوان «التجانس الطبيعى». (ص ص١٣ - ٥٨)، يتابع فيه ما خصص له.الجزء الأول بأكمله (شخصية مصر الطبيعية)، بما يمكن معه اعتبار هذا الفصل.. تتمة له واستكمالاً، مع تميزه بتوجيهه وتكييفه للكشف عن التجانس الطبيعى، أى إخضاعه لذات الرؤية العامة، بما يجعله فوق كونه ملحقًا وتتمة.. بمثابة همزة الوصل المنهجية والموضوعية والفلسفية.. بين الجزئين الأول (الطبيعى) والثانى (البشرى).. من خطة كتابه وبنائه، تدل على ذلك مقولته الأساسية التى يستهل بها هذا الفصل (.. التجانس الطبيعى.. صفة جوهرية فى البيئة المصرية (جـ٢ ص١٣) بما يعنى أن كافة صور التجانس التالية .. إنما تنبثق من هذه القاعدة الطبيعية وحين تواجهه مشكلة ثنائية البيئة الطبيعية المصرية.. بين الصحراء والوادى.. يعالجها بمقولتيه عن البيئة **الفعالة**.. أى المنتجة.. وتتمثل فى الوادى. والبيئة **غير الفعالة**.. أى الصحارى، وبذا تستمر قاعدة التجانس.. ولكن بتمثل ثنائى.. تجانس البيئة الفعالة + تجانس البيئة غير الفعالة، مكثفًا ذلك فى أن مصر (..من الأقاليم ذات النغمة الثنائية Zweik-lang، جـ٢ ص١٣).

ويعود بتجانس البيئة إلى النهر بصورة مطلقة (... فالوادى كله وحده فيضية، أرضه من تشكيل مائه، والنهر هو الضابط الأساسى.. إن لم يكن المطلق لشكل اللاندسكيب الطبيعى، ولهذا فإن النيل يمنح أرض مصر من تجانسه.. بقدر ما يسيطر على حياتها.. ص١٣)، وهكذا يتصاعد التجانس حتى يتخلل نسيج شخصية مصر. ويصبغ جميع خيوطه، ويجعل النيل فى مصر المعمورة بيئة احادية تمامًا.. ذات نغمة واحدة eimklang .. يضبط إيقاع الحياة فيها (ص١٤)، وتتحدد عملية تجنيسه لها فى هيدرولوجيته وإرساباته.. أى الماء والتربة، فهما عاملا التجنيس الطبيعى (ص١٤) ومن ثم البشرى والاقتصادى.

ولكن هذه النغمة الواحدة تفصح عن ذبذباتها المكانية، هذه التى يفسرها بمقولته الثالثة عن «التدرج» (... وفى النتيجة.. فإنه من الصعب أن نجد بلدًا يخضع فى ملامحه لقانون التدرج كوجه مصر، فإذا كان التجانس هو قانونه الأول.. فإن التدرج قانونه المكمل، والتدرج ضد التغير أو التحول المفاجئ، وهو لايؤدى إلى التراكم بحيث يؤدى إلى تبلور فروق محسوسة، فإذا ما ظهرت فروق نوعية بين اقصى شمال الوادى وجنوبه، فإنه لايعنى تنافرا ينقض مبدأ التجانس القاعدى الأساسى، بقدر ما هو اختلاف إقليمى ثانوى الدرجة، ويبقى الجسم الأساسى من مصر والتجانس جوهره والتدرج مظهره، ص١٤)، وبذا ينفى أيضًا بالتدرج.. ما ينطوى عليه التجانس المطلق من اختفاء القسمات وشحوب الصورة (ص٢٠).

وبعد أن يدعم قاعدته النظرية بمقولاته.. ينطلق إلى تطبيقاتها فى المجالات المختلفة، وكما ربط بين التركيب الجيولوجى والتضاريس.. يربط بين الأخيرة والتربة (.... ترتبط التضاريس

«أسوأ دعاية وأكبر إساءة للإسلام هى الإسلام السياسى بالمعنى الأصولى، الإسلام السياسى إذن نوعان، كما يمكن تصنيفه:

الإسلام السياسى الحميد ويساوى تحرير فلسطين أساسا بالإضافة إلى تنمية وتطوير العالم الإسلامى، والإسلام السياسى الخبيث ويساوى الثيوقراطية والدولة الدينية».

جمال حمدان

الطبوغرافية توا بطبيعة وتوزيع التربة، إلى حد التداخل الكامل واستحالة الفصل بينهما، بحيث تصبح دراسة سطح مصر الوادى.. هى فى الوقت نفسه دراسة فى تربتها تقريبًا. وهما التضاريس والتربة من صنع النهر وصياغته وتشكيله.. جـ٣ ص٧٠١)، كما يشير إلى تجانسها توزيعًا وتركيبًا.. (بالموازاة مع هيئة الأرض يسير تركيب التربة، فنسبة الرمل الأثقل أعلى ماتكون قرب النهر وتقل بالتدريج، بينما تزيد نسبة الطين الخفيف.. كلما تقدم نحو حافة الصحراء، وبالصيغة البيدولوجية المحلية، قرب النهر والفروع تسود التربة الرملية التى تتراوح فيها نسبة الطين حول الربع، تتدرج بعيدًا عنهم إلى الطفل Loam حين تتعادل نسبة الطين والرمل تمامًا، ثم إلى التربة الطينية أو الأرض السوداء، التى ترتفع فيها نسبة الطين إلى أكثر من النصف، ثم فى النهاية على هامش الصحراء الواسعة تأخذ التربة الصفراء الخفيفة جدًا فى الظهور. ص٧٠٩).

ويمنح «المناخ» اهتمامًا خاصًا (جـ٢ ص ص٢١ ـ ٦٥) فى سياق التدليل على التجانس (... إن لم يكن مناخ مصر.. هو نموذج التجانس النادر، فإنه على الاقل أكثر عناصر البيئة المصرية تجانسًا بالتأكيد، ص٢١)، ويقدر ما يفسر التجانس المناخى جغرافيًا وفلكيًا، يتابعه إلى تفصيلاته المكانية من كافة عناصره وخصائصه التى تدل على التجانس أيضًا وتثبته (الحرارة، القارية، الرياح، التساقط وغيرها)، وكما يكشف عن تجانسه يوضح تدريجه، ويضمه إلى منظومته الطبيعية المتجانسة، ويكثفه إلى صورته العامة كما يلى (... إن الجزء الأكبر من رقعة مصر يقع تحت سيادة نوع مناخى واحد هو المناخ الصحراوى، ومن هنا التجانس الأساسى العام فى مناخ البلد، وإذا جاز أن نتكلم عن ثنائية فى مناخ مصر، فقد نضيف إليه هامش مناخ البحر المتوسط فى الشمال، والواقع أن نسبتهما المساحية إلى بعضهما البعض على المستوى المناخى، هى تقريبًا كنسبة مساحة وادى النيل إلى الصحراء على المستوى الطبوغرافى، وداخل هذا الإطار.. يمتاز مناخ مصر بثلاث خصائص قوية، الانتقالية، القارية، الاطراد.. بعبارة

جامعة، جـ٢ ص٢٢)، ولمزيد من تجسيم الصـــورة المناخـيـــة فى إطارها الأيكولوجي.. يقـرر (... فى غيـاب المطر كلية وسيادة الجفاف، تصبح الحرارة دون الرطوبة هى العامل الأسـاسـى فى التمـييـز بين فـصـول السنة، ص٢٣)، ويضيف فى لمسة إنسانية تقرب الصورة بعد العقل من الشعور.. (.. والحق قد يصل اطراد واستمرار المناخ فى مصر.. إلى حد أن المرء كـثـيرًا مـا يشـعر أن الطقس الذى يحس به فى لحظة مـا، فى أى فصل من فصول السنة، بل فى أى يوم، قد سبق أن مر عليه فى عام سابق، ص٢٥)، ويؤكـد فى ذات السـيـاق.. (.كانما هو استعادة لشريحة من جهاز الى لتسجيل الجو.. أو من ذاكرة إليكترونية للمناخ، يحدث هذا فى أيام الخماسين كما فى الخريف، وفى أى يوم فى قلب الشتاء كما فى عز الصيف، ويحدث بعد هذا.. لا مرة كل بضعة أعوام.. وإنما تقريبًا من عام إلى عام.. وذلك لاشك قمة الاطراد والرتابة..)، ويستمر فى التدليل على هذه الصورة أو الانطباعات العامة، من واقع انعكاساتها على الحياة اليومية وفى البيئة (ص ص٢٥ ـ ٢٨)، بما يجعل من المناخ وانعكاساته.. مقياسًا للتجانس تجانسا يسرى من ظاهرة لأخرى.. حتى يضمها جميعًا فى إطاره.

* التجانس المادى

وكما سبق تبعًا لفروضه.. فإنه يتصاعد بها.. بعدما دلل فى الفصل ١٥ على التجانس الطبيعى.. إلى ما يطلق عليه التجانس المادى.. فى الفصل التالى، ويثير عنوان الفصل ١٦ (جـ٢ ص ص٥٩ ـ ١٦٥) السؤال عن المقصود بالتجانس المادى؟، ويتضح ذلك على الفور من عنوانه الثانوى (خريطة مصر الزراعية ص٥٩)، وبذا يصعد بالتجانس إلى مستواه الاقتصادى.. كما انطبع

تلخيص العصر فى شخصية مصر



تبعًا لرؤيته فوق التجانس الطبيعى، وكان قد سبق تحديد «الرى والزراعة».. باعتبارهما من عوامل التجنيس البشرى حسب تعبيره (ص١٧)، ثم أضاف إليها العمران فى سياق آخر، ويبرز دور «المناخ» فى تجانس الزراعة بصفة خاصة.. (... ذلك التجانس الطبيعى الأساسى فى البيئة، خاصة التجانس المناخى.. ينعكس بالضرورة فى الزراعة، فضلا عن النبات الطبيعى من قبلها، ص٥٩)، وكنتيجة مباشرة للجفاف.. فإن مصر تقريبًا بلا نبات طبيعى.. أى بلا غابات أو مراع، وكنتيجة مباشرة للنهر.. فإن خضرة واديها تعود للزراعة، وإذا وجدت معها ثانية رعى طبيعى.. فإنها وبصورة محدودة تقتصر على صحاريها.

وتعود هذه الخضرة المتجانسة المزروعة إلى منظومة أيكولوجية، يحدد عناصرها فى (ص٦٠ ـ ٧٠):

* التربة.. هذه التى تمايز بين الوادى والصحارى، وتتحكم فى توزيع الخضرة بصفة عامة.

* الرى.. باعتباره توظيفًا لمائية النهر.. وعامل التجنيس الزراعى الرئيسى.

* الحرارة.. باعتباره أهم الضوابط المناخية المؤثرة فى الزراعة.

* السكان.. وخاصة الكثافة.. التى دفعت لاستزراع كل شبر.. عبر تاريخ الزراعة ومراحلها فى مصر المعمورة.

* المدن.. بما شكلته من نطاقات الزراعة حولها.. وبنموها على حساب الزراعة.. كظاهرة متفاقمة خطيرة.

ولكن الأمر بالنسبة لتجانس هيكل الزراعة.. يبقى متطلبًا إثباته (.. أيمكن بعد أن نقيس درجة هذا التجانس ومداه إحصائيًا؟، وكيف؟ص٨٣)، وتحت عنوان «مقياس التجانس».يجرى دراسة كمية دقيقة.. للإجابه عن سؤاله، يتبع فيها عددًا من الطرق الإحصائية ـ من بينها مقياس التكاثف (ص٨٣) ومقياس التركز (ص٩٣)، يتوصل بعدها إلى مايسميه قاعدة التجانس (ص١٠٥).. يخلص منها بما يلى (.. إن الزراعة المصرية.. ككل عناصر الطبيعة أو الحياة التى سبق أن عرضنا لها.. إنما تتغير على أطرافها وهوامشها وحدها، وتبقى زراعتنا فى مجملها.. وبعيدًا عن أى طمس للمعالم الثانوية والتباين المحلى.. وهى أقرب إلى التجانس العريض منها إلى غيره، وهو تجانس يرتبط وثيقًا بالتجانس الطبيعى العام فى مورفولوجية مصر، ذلك الذى لاينفصل بدوره عن ضبط النيل أو ضبط المناخ.. أو كليهما معًا، ص١١٦..).

وكما يثبت التجانس.. فإنه يسعى إلى إثبات التكامل معه.. متسائلا (عما نخرج به فى الخلاصة.. من هذا التحليل الإحصائى لمحاصيلنا الزراعية؟.. وكيف تتكامل؟)، ويفيض فى دراسة مسهبة عن كثافة الزراعة وديناميات المحاصيل

وتوزيعها، ويتابعها رقميًا إلى تفصيلاتها.. في قرابة مائة صفحة (ص ص١٠٥ ـ ١٩٨).. يضمنها جداوله، ويقوم بتنميطها حسب المناطق والمحاصيل معًا، مستندًا إلى ما أسماه «بالقاعدة الرباعية» للمحاصيل في مصر (القطن، القمح، البرسيم، الذرة)، هذه الذي تتوزع فوقها ظلال المحاصيل الأخرى.. بنسب متفاوتة، فضلا عن تباين نسبها هي ذاتها، بما يؤدى إلى توضيح وإثبات انماطها، متوصلا في صدد إثبات تكاملها.. إلى تحديد الشخصية الزراعية لكل محافظة.. في دراسة تيبولوجية تطورية.. هي إضافة مهمة لشخصية مصر الزراعية بعامة (ص ص١٢٥ ـ ٢١١) في حد ذاتها.

هي إضافة.. لأنها توصلت استنادًا إلى فروق إحصائية ضئيلة.. لنوع من التصنيف المكاني.. الضرورى للتخطيط المستقبلي.. والكشف عن ثراء المكان بالتنويعات.. رغم تجانسه، وهي إضافة مهمة.. لأنها تثبت بهذه التنويعات تكامله، ويقرر تحت عنوان «أقاليم مصر الزراعية» (.. من فعل التجانس الغالب.. وبرهانًا عليه أيضًا.. صعب جدًا أن نجد في مصر أقاليم زراعية صارمة الحدود متبلورة.. بل مناطق انتقالية متداخلة متكاملة..)

وأخيرًا .. فإن هذا الفصل المهم (جـ٢، فصل ١٦).. ليس فقط همزة الوصل بين الجزءين الأول (شخصية مصر الطبيعية) والثاني (شخصية مصر البشرية) من كتابه فقط، بل هو بالصفة نفسها.. بينهما وبين جزئه الثالث (شخصية مصر الاقتصادية).. ومن هنا لزم التنويه عن أهميته.

* التجانس البشرى

يأتي الفصل السابع عشر (جـ٢ ص ص١٦٦ ـــ ٢١١) تحت عنوان «التجانس العمراني» (السكان + السكن).. تبعاً لترتيب فروضه في نظريته، ولكنه يخصصه لدراسة الغطاء البشرى.. بعنوان ثانوي.. وهي تسمية موفقة للسكان.. تتسق وتوحي بما يسعى لإثباته عن تجانسه.. فالغطاء ينطوى على المعنى ذاته، ويؤكد بانتقاله من التجانس المادى (الزراعة) إلى التجانس البشرى (السكان).. بناء المنهجي الهرمي في تصاعده، غير أن الضرورة هنا تقتضي.. إضافة ما ورد عن السكان.. في غير هذا الفصل السابع عشر.. في مجمل كتابه.. خاصة الباب التاسع من الجزء الرابع.. تكثيفًا لرؤيته، كما تقتضي تلخيصًا مبكرًا.. لما ورد عن تاريخ مصر الجنسي القديم (فصل ١٩ جـ٢).. باعتباره يؤصل للمجتمع السكاني في مصر.. ويحدد جذوره وبدايته.

ويبدأ فصله السابع عشر.. بسؤال.. لاتتأخر إجابته (.. والآن.. ماذا عن الإنسان؟ هل يتفق هو الآخر مع مبدأ التجانس والتدرج الأساسي في مورفولوجية مصر؟ أيرسم النيل خريطة الحياة.. أعنى السكان.. بما فيها القرى والمدن أيضا؟، إن نظرة إلى خريطة توزيع السكان أو الكثافة في مصر.. جديرة بأن تضع أيدينا على حقيقة جذرية.. كأنها القانون، إن نهر النيل ليس فقط مانح الحياة في مصر.. ولكنه أيضًا موزع الحياة على وجهها، ونستدرك بأن هذا لايعنى أن النيل وحده هو العامل الوحيد في تفسير كثافة السكان، فهناك عوامل أخرى عديدة.. طبيعية وبشرية.. اقتصادية واجتماعية.. وحتى تاريخية، ولكن النهر يكمن خلفها غالبًا.. مباشرة وغير مباشرة، وهو وحده العامل المفتاح والمسيطر، جـ٢ ص١٦٦).

التجانس العرقى

نحن المصريون.. من نكون؟ ما الأصل والعرق والنسب؟، ومنذ متى ظهر المصريون كشعب وشعبة من البشر؟.. كيف يبدون اليوم شكلا؟ وأين يقع الإنسان المصرى في العائلة البشرية؟.. أيبدى المصريون من التجانس البشرى الجنسي مثلما تبدى مصر من التجانس الطبيعي والمادى والحضارى وغير ذلك؟، قد لاتكون مصر مهد الجنس البشرى، ولكن الإنسان المصرى يعد بالتأكيد من أقدم سلالات الأرض، فمن المحقق أن

« الإسلام السياسى ينتمى إلى الماضى، إلى القرن ١٩ خصوصا، هو ظاهرة تجسد العجز السياسى فى ظل التخلف الحضارى فى وجه الخطر الاستعمارى، هو رجعية سياسية وجهل مدنى وجاهلية دينية، أما فى القرن ٢١ فهو خرافة من مخلفات التخلف وكابوس مخيف لا حلم شاهق» ..

جمال حمدان

تلخيص العصر في شخصية مصر



تعمير مصر.. بدأ مبكرًا جدًا.. منذ وقت بالغ القدم، يسبق فجر التاريخ المكتوب.. بمراحل سحيقة على أقل تقدير، فالإنسان ظهر على مسرح الحياة في هذا الجزء من العالم في عصر البلايستوسين.. أي في العصر المطير على الأقل، ومنذ أوائل العصر الحجري القديم بالقطع.. تظهر مصر وهي منطقة مسكونة بواسطة جماعات مختلفة منتشرة في معظم أجزاء الوادي، تدل على بقاياه المادية.. ولكن دون بقايا جثمانية أو عظمية.. تبين صورته كإنسان (ص٢٥٥)، فمتى يمكن القطع بالأصول الجنسية الأولى لسكان مصر؟.. وكيف حدث التجانس والتجنيس؟.

وفي سياق بحثه عن إجابات لما طرحه من أسئلة.. يعرض بالتفصيل لعدد كبير من الآراء والنظريات المتوافقة والتقارنية. ويسلط عليها ضوء رؤيته العامة، ويفرد لذلك فصلا كاملا.. تحت عنوان «تاريخ مصر الجنسي (فصل ١٩، جـ٢، ص ص٢٥٥ ـ ٣٥٩)، يستهله كما سبق بهذا السؤال المحوري(.. نحن المصريون.. من نكون؟)، وتقتضيه إجابته ـ أكثر من غيره ـ رحلة في التاريخ وما قبل التاريخ طويلة، ليس في مصر وحدها.. بل في مجمل العالم القديم.. خاصة الشرق الأدنى.. وفي مناطق حضاراته الرئيسية تخصيصا، ومنها يتبين أن الجنس الأوروأفريقي Euraf-rican بمثابة الجد الأعلى للإنسان الحجري القديم في أفريقية (جـ٢ ص٢٥٧) وصل إليها كموجة حامية من الجنوب أما أولى سلالات ما قبل الأسرات.. فهي(.. أهل نقادة في ثنية قنا.. ، ص٢٥٩)، وبعد مناقشة نقدية للنظريات المختلفة المطروحة في هذا المجال.. يقرر(.. أن المصريين القدماء.. ينتمون أساسًا إلى مجموعة الحاميين الشرقيين.. الذين ينتشرون حاليًا في شمال شرق أفريقية .. حتى القرن الأفريقي، ص٢٦٦).

وينتقل من الأنثروبولوجيا التاريخية إلى التشريحية، هذه التي تنفي دراستها.. وجود الصفات الزنجية بين المصريين القدماء، وتشير إلى سلالة بحر متوسطية.. متوسطة القامة.. داكنة الشعر والعينين، ولا تختلف صور المصريين بعد ذلك في عصر الأسرات (ص٢٧٥) مؤكدة استمرارية الصفات الأنثروبولوجية.. (.. فالفلاحون الذين يؤلفون جسم الأمة اليوم.. هم النسل المباشر لفلاحي سنة ٣٣٠٠ق.م، ص ٢٧٧).

منذ فجر التاريخ إذن يبرز الشعب المصري كوحدة جنسية واحدة الأصل.. متجانسة بقوة.. من حيث الصفات والملامح الجنسية، وقد ظل محافظا على هذا التجانس حتى اليوم بوجه عام، وبالنسبة للهجرة العربية.. فهي أول وآخر وأخطر هجرة استيطانية.. موجبة وفاعلة وناجحة في تاريخ مصر، ولكنها أيضًا نقطة اتصال في تاريخ مصر الجنسي، فعرب الجزيرة من الساميين.. وهم مع الحاميين تعديلان من عرق جنسي مشترك بدليل أوجه التشابه الثقافية والعرقية، وهما معا.. أقارب جنس البحر المتوسط وهكذا كان الاختلاط الجنسي المصري العربي.. (.. بمثابة زواج بين أقارب بعيدين، ص٢٩٨).

ويستخلص من رحلته الطويلة في التاريخ.. ما يعتبره الأبعاد التي تحدد شخصية مصر الجنسية، ويحددها في أن التكوين الجنسي الأساسي قديم سابق للتاريخ، تداخلت معه مجموعة من المؤثرات الثانوية.. القوقازية عامة.. والبحر متوسطية.. على وجه التخصيص، وفي مواجهة التدفق البشري من الخارج.. تأصلت في مصر خاصية الامتصاص (ميكانيزم التجانس الجنسي في مصر.. الامتصاص ضد التدفق، ص٣١٥)، بما كفل لها استمرار التجانس.. رغم الاختلاط، منتهيًا إلى أن شخصية مصر الجنسية.. هي في التحليل الأخير. (نهاية وبداية كلتاهما متجانسة، يفصل أو بالأصح يصل بينهما قدر ضئيل من الاختلاط لا التخليط، والاستمرار مع التجانس رغم الاختلاط، تلك إذن في معادلة ذات ثلاثة حدود هي شخصية مصر الجنسية، ص٣٢٣).

ويتصدى خلال دراسته الموثقة.. لعدد كبير من القضايا المعقدة.. المتصلة بما يحاول إثباته والتدليل عليه، لعل أهمها ما يتصل بمسألة «قبط مصر».. وهل يمثلون شذوذًا عن قاعدة التجانس العام؟ يعرض فيها ـ قبل تفنيدها ـ لجملة الآراء التي ترى الأقباط أقلية دينية وجنسية معًا.. وأنه يمكن التمييز بمجرد النظر بين الأقباط والمسلمين.، متخذة من بعض الاختلافات الجسمية والسلوكية.. أساسًا للتمييز، وهو لايتصدى فقط لإثباته فريضته عن التجانس.. وإنما

أساسًا لأن هذا التمييز.. يصيب وحدة الوطن السياسية فى الصميم، ومن ثم يعمد إلى دراسة المسألة من الجذور، متابعًا مراحل الهجرة العربية الإسلامية إلى مصر عبر التاريخ (ص٢٩٥)، وموضحًا كيف تمت عملية التمازج والاختلاط.. بينها والعناصر الأقدم فى مصر آنذاك، ومفسرًا جوانب الاختلاف، ويعود إلى تعداد السكان (ص٥١٥).. يثبت بها خطل ما يقال عن وجود تركز قبطى فى بعض المديريات والمحافظات، وأن ما يوجد بها لايعدو ارتفاعًا فى النسبة.. عن المتوسط العام، وأن القاعدة الأساسية.. تبقى متمثلة فى الاختلاط والتداخل بين السكان.. مسلمين وأقباط.

ويعود فيقلب المسألة بإسهاب (ص ص٥٠٧ ـ ٥٢٠).. من وجهة نظر الأنثولوجيا التاريخية (.. وفى هذه المناسبة، رد ضمنى وتوضيحى أيضًا على النظرية الشائعة من أن الأقباط أقرب إلى تمثيل المصريين القدماء من المسلمين، ولاشك ابتداء أن هذا صحيح، وإنما بالنسبة إلى جزء من المسلمين لاكلهم، فليس كل المسلمين بالضرورة قد داخلتهم دماء عربية أو غير عربية، فهؤلاء إذن لايقلون قربًا من المصريين القدماء عن الأقباط، والأصح أيضاً أن نقول: عن معظم الأقباط لا كلهم، ذلك لأن الأقباط هم أيضًا قد داخلتهم بعض مؤثرات خارجية، وإن تكن غير عربية أو إسلامية بالطبع، وذلك من خلال الزواج المختلط مع بعض العناصر والجاليات المسيحية اللبنانية والأوروبية.

بعبارة أخرى فإن معظم المسلمين أو كثير منهم اليوم.. إنما هم معظم القبط المصريين أسلموا بالأمس، بمثل ما أن أقباط اليوم هم بقية قبط الأمس الذين استمروا على عقيدتهم، ومن هنا وحده نتفهم أن المصريين إما «قبط مسلمون»، وإما قبط مسيحيون، حيث كلمة قبط إنما

> «بالتخلف الحضارى تحول الإسلام كسلاح ذى حدين من الموجب إلى السالب».
>
> جمال حمدان

تحريف لكلمة إيجيبت أى مصر، ولقد تكون هذه طريقة خاصة جدًا للتعبير عن وحدة الأصل بين الطائفتين، ولكن الجوهر فيها سليم عمليًا، وهو تلك الوحدة بعينها، وإذا صح التشبيه الشائع عن الزواج الطبيعى بين أرض مصر وفيضان النيل، فإن من الصحيح أيضًا أن ثمرته هى المصريون جميعًا، فالنيل أبوهم ومصر أمهم، ولعل العقاد كان عالماً باحثًا.. قبل أن يكون أديبًا متحمسًا.. حين لخص الموقف كله فى قضية الوحدة الوطنية بقوله الجامع.. ينقض التاريخ كل ما يقال عن التفرقة بين عناصر الوطنية المصرية..)..

وبعدما يستخلص من التعدادات دلالاتها حول تركز وانتشار الأقباط فى مصر.. كما سبقت الإشارة، يصل إلى الوحدة الوطنية كنقطة أخيرة (تلك هى خريطة المسيحية أو جغرافية الأقباط فى مصر، فماذا تعنى سياسيًا من حيث النسيج والتماسك الجيوبوليتيكى والوحدة الوطنية أو السياسية؟ ابتداء.. أن كثافة المسيحية تزداد كلما تعمقنا جنوبيًا، أى كلما بعدنا عن مدخل الإسلام من الشمال، فهذا لايعنى مطلقًا أن الموجة العربية الإسلامية.. إذا كان لنا أن نضع الحاضر فى إطار الخلفية التاريخية ـ قد أزاحت الأساس «القبطى» إلى جيب الجنوب المغلق فى الصعيد، وذلك كما حدث مثلاً للفرشات الأساسية

فى الشام والمغرب.. حيث التجأت إلى المعاقل الجبلية والمرتفعات، فالانتشار العربى فى مصر كان أشبه شىء بعملية الانتشار الغشائى الأسموزى، عملية تغلغل لازحزحة، وتخلل لا إزاغة، ولهذا قد أثبتت الأبحاث الأنثروبولوجية الحديثة خطأ النظرية التى كانت ترى بين الفلاحين والقبط فارقًا كالذى بين العرب والبربر فى المغرب، فالأقباط والفلاحون يكونون جسمًا واحدًا، ميتة طبيعية لنظرية غير طبيعية.

والواقع أن الغريب فى هذه العملية ليس سقوطها وإنما أساسًا قيامها، وذلك لأن وحدة الأصل بين المسلمين والأقباط ليست علميًا إلا تحصيل حاصل، ومجرد بديهية أنثروبولوجية، ببساطة لأن تكوين مصر الجنسى سابق على تكوينها الدينى، أو كما يضعها حزين بكل وضوح.. لأن «الطابع الجنسى العام للمصريين.. قد وجد واتخذ صوره المميزة قبل أن يكون هناك أقباط ومسلمون» (ص٥١٩).

● **تجانس الغطاء البشرى (السكان)**

خريطة السكان معقدة بطبيعتها.. زاخرة بالتباين والفروق المحلية، وهناك اختلافات محلية وإقليمية مهمة فى مصر.. ومع ذلك (.. فإنها لاتبتعد بها كثيرًا عن التجانس العام أو النسبى، جـ٢ ص١٦٦)، ويتجلى ذلك فى كثافتها

تلخيص العصر في شخصية مصر



السكانية.. كما يظهر في غيرها من الجوانب التركيبية والوظيفية...، وتختلف مصر عن غيرها في باب الكثافة .. ونمطها الجغرافي بالدقة (.. ذلك الذي بات اليوم أشد وزنا وتضاعفا منه في اي دولة أخرى، ومصر إنما تستمد شخصيتها السكانية الحقة.. من الخلفية التاريخية والأرضية الجغرافية ـ أكثر مما تستمده من تشريح الجسم السكاني ذاته، ولعل في هذه المتناقضة الشكلية.. يكمن صميم شخصية مصر السكانية، أو لعله لاتناقض هناك موضوعيا، فإنما تلك الشخصية انبثاق طبيعي من تفاعل خصوصية المكان وعمومية السكان، جـ٤ ص١٤)، ويكثف من صورة السكان في مصر ويدمجها بالفكرة.. (.. ولاتكاد فكرة مصر تنفصل عن فكرة السكان، بل توشك فكرة مصر أن تكون سكانًا .. قبل أن تكون أرضًا، فقلما ترد فكرة مصر على الذهن.. إلا وتقفز إليه صورة الملايين الضاغطة المتكاثرة والكثافة الساحقة، أو كما يصفها بحق «شارل عيسوى».. في وادي النيل.. من المستحيل حرفيًا أن تكون خارج نطاق رؤية البشر، جـ٤ ص١١٦).

وهكذا.. إذا كان التجانس السكاني ظاهرة مستمرة.. فإن الكثافة أبرز مؤشراتها ومقاييسها، تؤكد ذلك الإحصائية.. بواسطة معامل التجانس Coefficient of unifomity (جـ٢ ص١٦٧)، ومنها يكشف هذا الاتجاه نحو مزيد من التجانس في توزيع وكثافة السكان على المستوى القومي، واستنادا إليه يقرر (.. تقترب مصر في الواقع من قانون راتزل المعروف في كثافة السكان، ومؤداه أن كثافة السكان حين تزيد عن الحد.. وتبلغ حد الإفراط.. فإنها من فرط طفحها تغمر كل المناطق.. بحيث تطمس الفروق بينها.. فتتقارب كثافات المناطق المختلفة.. وتتشابه مؤلفة غطاء متجانسًا وسميكًا يشبه بقعة زيت واحدة متصلة، جـ٢ ص١٦٩)، وتتيح له مصادره التاريخية.. أن يقرر في صياغة مكثفة عددًا من خصائصها الكامنة المستمرة(.. لمصر أطول تاريخ سكاني معروف أو مسجل، غير أنها طواله.. لم تكن دار هجرة وحركة.. بل دار استقرار وإقامة..، على أنها قبل ذلك وبعده.. كانت دار كثافة في الدرجة الأولى، فكانت بذلك على الدوام.. مزرعة سكانية بالغة التكثيف والتزاحم، تبدو بيئتها المائية ورقعتها الضئيلة وسط اللامعمور الصحراوي الشاسع.. أشبه بصوبة أو حوضة زجاجية من الزراعة الهيدروبونية، إلا أنها صوبة أو حوضة طبيعية وزراعة بشرية، جـ٢ ص١٢).

ولأن الكثافة عنده من أهم قسمات شخصية مصر السكانية.. فإنه يخضعها لدراسة إحصائية عبر التعدادات المصرية المتتالية، غير مكتف بما أورده عنها في الجزء الثاني من عمله، بل ويعود إليها. كما سبق في الجزء الرابع أيضًا، دون أن يغفل نظرته الأيكولوجية لها في أيهما.

وربما يكون مفيداً. تقديم بعض ماانتهت إليه متابعته الإحصائية.. سواء بالنسبة للكثافة أو لغيرها من زوايا الدراسة السكانية (النمو والهجرة وغيرهما)، ليس فقط باعتبارها من سمات شخصية مصر البشرية، بل وأيضًا باعتبارها مدخله لدراسة مصر السكانية الراهنة.

● **النمو السكاني**

يحدد بداية القرن ١٩ إطارًا للفترة الحديثة من نمو مصر السكاني، وذلك باعتبارها وحدة مورفولوجية مستقلة في منحنى السكان التاريخي. ويصفها بأنها (.. الثورة الديموجرافية بكل معنى الكلمة، ونحن نعيش اليوم على آخر وأعلى قممها، فالبداية ١٨٢١ تسجل بالتقريب ٢٫٥ مليون نسمة، والنهاية ١٩٨٣ تقدر بنحو ٤٦ مليونا، فسكان مصر يبلغون على الأقل ثمانية عشر أمثال ـ كدت أقول أمصار ـ ما كانوا عليه منذ أكثر قليلا من قرن ونصف قرن، ونسبة النمو الكلي تصل إلى ١٧ مثلا أي أن سكان مصر ضاعفوا عددهم نحو ١٧ مرة في ١٦٢ سنة، بمعدل مرة كل عشر سنوات تقريبًا)

ويقسم مرحلة النمو الحديثة هذه إلى فترات، يشتق لكل منها من طبيعتها الخاصة اسمًا لمتتبعا ها ولكل فترة بالتحليل الديموجرافي الدقيق، ورابطًا بينها وبين التغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، متوصلا إلى هذه الحقيقة التي يجدر إثباتها(.. وعلى الجملة فإن المعنى العام أن السكان بعد أن كانت تتجه وئيدًا ولكن أكيدا نحو مرحلة النضج والاستقرار، عادت على أعقابها مرة أخرى بعد ١٩٧٦، ولأمر ما إلى مرحلة الشباب والانتقال باختصار حدثت عملية تجديد ديموجرافي Demographic rejuvemation ،

ونحن الآن لانزال، بل وأكثر من أى وقت مضى على قمة المرحلة الانفجارية من منحنى السكان وفى صميم عنفوانها، جـ٤ ص٤٦).

ويؤكد الحقيقة السابقة فى صياغة أشد تحديدًا (.. لقد عدنا منذ بضع سنوات إلى معدل من سرعة النمو لم نعرفه حتى فى بداية الثورة الديموجرافية، وإلى قمة انفجارية خطيرة من التزايد الهندسى.. كأنما لنبدأ لادورة لوجيستية جديدة فحسب، بل وثورة ديموجرافية جديدة أيضًا..) منذرًا ومحذرًا (.. وهنا موطن الخطر والخطورة، جـ٤ ص٤٩)، ثم يؤكدها ويحددها رقميًا (.. إن إضافة مليون جديد إلى السكان يتطلب فترة زمنية أو عددًا من الشهور، يقل بانتظام من عام إلى عام، ففى سنة ١٩٧٦ فقط كان هذا يتطلب سنة واحدة كاملة تقريبًا، ولكنه الآن ومنذ ١٩٨١ لا يستدعى سوى ١٠ أشهر، ستهوى إلى ٦ أشهر فقط سنة ٢٠٠٠ كما يقدر، أى أننا سنزيد مليونًا كاملاً كل نصف سنة، ص٥١).

وعلى أساس معدل النمو الصافى لسنة ١٩٧٦.. فقد كان من المقدر أن يصل عدد السكان سنة ٢٠٠٠ إلى ٧٢ مليونا، وفى تقدير آخر ـ إذا انجبت كل أسرة طفلين فقط ـ فسنصبح ٦٠ مليونا سنة ٢٠٠٠، ٨٤ مليونا سنة ٢٠٣٠، ٢٠٠ مليون سنة ٢١٠٠، وعلى أية حال.. فمن الواضح فى كل هذه التنبؤات أنها كانت دائمًا أقرب إلى الصواب.. على أساس افتراضات الحد الأقصى، منها على أساس افتراضات الحد الأدنى، ص٥٤).

وينعكس النمو السكانى على الفور.. تضاغطًا وتضاعفًا فى معدلات الكثافة، خاصة [.. وأن السكان حبيسة الوادى، والوادى حبيس الصحراء، والوادى أصبح بمثابة قالب جديد لا فكاك منه Procrustean bed والنتيجة الحتمية أن التعدادات السكانية المتعددة لاتفعل سوى أن ترفع الكثافة بصورة آلية من عقد إلى عقد.. إلى أن تبلغ مستواها الخطير الراهن، وهكذا.. مرة أخرى على المستوى الديموجرافى، بعد الطبيعى والمائى والزراعى والاقتصادى، نجد مصر جوهريًا كثافة لامساحة، جـ٤، ص١١٧).

ويجسد ذلك مكانيًا ويوضحه (.. ففى إطار جغرافية مصر الخاصة كوحدة صحراوية ضئيلة المساحة وكنواة مضغوطة من المعمور داخل شرنقة ضخمة من اللامعمور الصحراوى، تبرز كثافة الوادى (٥ر٣٪ من جملة المساحة) كظل السكان الأساسى، وحوله شبه فراغ سكانى، مجرد كسر مئوى أو أقل من جسم مصر السكانى، والمعادلة ببساطة هى كثافة الماء: كثافة الزراعة: كثافة السكان، جـ٤ ص١٢٦).

ثم يؤكد التجسيد المكانى إحصائيًا.. بمتابعة تغيرات الكثافة فى التعدادات الحديثة، محددًا دلالاتها [... لقد تضاعفت كثافة مصر من ٤١٠ إلى ٨٤٥ نسمة/كم² بين ١٩٢٧ ـ ١٩٦٦، وارتفعت إلى ١١٠٠ نسمة حسب تعداد ١٩٧٦، ثم إلى نحو ١٣٠٠ نسمة حسب أرقام ١٩٨٣، ويقدر أن تقارب ٢٠٠٠ نسمة/كم² سنة ٢٠٠٠.

وهذه أرقام نادرة بأى مقياس، وحتى مع ذلك فإنها أدنى من الحقيقة.. فهى إحصائية بأكثر منها جغرافية، وتبعًا للأخير فإنها قد تصل إلى ١٨٤٠ نسمة (١٩٨٣)، كثافة ساحقة écra-sante بكل معنى الكلمة، لاتكاد تعرف فى أكثف المجتمعات الصناعية، بل نوشك مجازًا أن نقول إن هذه معدلات كثافة مدن لادول، أو قل كثافة ضواح لاريف، وإن مصر وإن لم تزل أقرب إلى القرية الطويلة وظيفيًا فإنها أقرب إلى المدينة كثافة، ولكن لعله ليس غريبًا تمامًا أن تتحول مصر إلى ذلك.. وهى التى تحولت زراعتها من قبل إلى شبه فلاحة بساتين، ومن الواضح فى النهاية أن الغطاء البشرى فى مصر يؤلف إرسابة سميكة.. لاتكاد تتكرر على رقعة مماثلة فى العالم..] ولاشك أن كثافة الوادى فى مصر.. أكثف منطقة زراعية فى العالم، جـ٤ ص ١٢٢ ـ ١٢٣). ويكثف الصورة (.. هى أكثرها صحراوية.. وأكثرها نهرية. وأكثرها كثافة، ص١٢٤، ومن الصعب أن نتصور بلدًا على وجه الأرض أكثف من مصر فى القرن

«نظرية أن الدين علاقة خاصة بين الله والإنسان نظرية غربية أوروبية، يرفضها ويهاجمها الإسلاميون ويعتبرونها كفرا..

وأغرب مافى الأمر أنه مامن دين يصدق عليه هذه المقولة أكثر من الإسلام تحديدا..! لأن الإسلام ينكر الكهنوت وليس فى الإسلام وسيط بين الله وعبده..»

جمال حمدان

الواحد والعشرين، ولامعنى لذلك سوى أن الكثافة إذا لم تنفجر خارج الوادى إلى الصحراء، فلا معدى أن تنفجر على نفسها من الداخل، وهو إنفجار لايمكن إلا أن يكون مدمرًا، ص١٢٥)، وهكذا يقدم مايراه حلًا فى السياق، إنه فى الخروج إلى الصحراء.

ويؤكد فى الجزء الرابع (.. وهنا مرة أخرى تبرز الصحراء كصمام الأمن الأخير، بل المجال الحيوى الوحيد، وهاهنا مرة أخرى تبدو الصحراء الغربية بالدقة وهى أمل المستقبل فى أكثر من معنى، عمرانيًا كما هى معدنيًا، وسكانيًا كما هى اقتصاديًا، ومن هنا أخيرًا انبثقت مؤخرًا شعارات «الخروج من الوادى» و«غزو الصحراء»، وسياسات نقل الكثافة السكانية إليها.. وإنشاء «المدن الجديدة» بها إلى آخر ذلك (جـ٤، ص١٢٥).

الصحراء الغربية بإمكانياتها المتوقعة خلال نصف القرن القادم، والمقدرة باحتمال استيعابها لنحو ٢٣ مليون نسمة، تتركز فى ٨٤ مدينة، تتوزع بين ٤ مناطق جغرافية على النحو الآتى (ص٣١٩، جـ٤)

*الوادى الجديد ٤٢ مدينة.

*غرب بحيرة ناصر ٢٠ مدينة.

*الساحل الشمالى الغربى ١٥ مدينة

* منخفض القطارة ٧ مدن.

وليس ذلك عنده بنهاية المطاف، فسوف يعود إلى المشكلة فى الجزء الرابع ـ كما سبقت الإشارة ـ بقدر أكبر من التفصيل.

● ايكولوجية التوزيع والكثافة

وتبعًا لنظرته الايكولوجية.. يحدد العوامل البيئية المؤثرة فى تباين الصورة.. مهما كانت ضئيلة، وفى تعدد

تلخيص العصر فى شخصية مصر



ظلالها.. مهما كانت متلاشية باهتة فوق القاعدة العامة، فالقاعدة أن الكثافة السكانية العامة قد تجاوزت فى مصر المعمورة عتبة الألف نسمة/كم^2 ، إلا أنها تقل عن ذلك المتوسط فى الدلتا.. وتزيد عنه فى الصعيد قليلًا، بما يمثل خط التمايز الأساسى تقريبًا، يعود به إلى عوامله المكانية (التربة + الصرف والرى).. دون أن يتجاهل تأثير اتساع الإطارات المساحية لأقسام الدلتا الإدارية.. فى تفسير نسبة من هذا التباين، وينتقل من هذا الخط الأساسى إلى ظلاله.. مقسمًا الصعيد إلى قطاعات ثلاثة.. متتابعة من جنوبه إلى شماله، ومحددًا «سوهاج» كقمة كثافية بها جميعًا.. وإن تراجعت مؤخرًا لحساب الجيزة.. دون أن يهمل تفسير ذلك (جـ٢ ص١٧٨)، متوصلًا إلى وضع ما أسماه «بروفيل الصعيد».. كختام موجز لتحليلاته المستفيضة، هذه التى يعود إليها فى «الدلتا».. باعتبارها القسم الرئيسى الثانى، حيث يقسمها أيضًا إلى مناطق ثلاث، تبدأ بمثلث القمة الجنوبى (المنوفية والقليوبية بصفة خاصة).. حيث تصل الكثافة به إلى أعلاها (٣٥٠٠ نسمة/كم^2).. متجاوزة بذلك قمة الصعيد ذاته.. فهو قمة الكثافة الريفية فى مصر.. صعيدها ودلتاها، متابعًا تغيراته منذ نهاية القرن الماضى (ص ص١٨٣ ـ ١٨٦)، وتتجه الكثافة فى الدلتا للانخفاض كلما اتجهنا شمالًا وغربًا وشرقًا.. وابتعدنا عن مثلث القمة الجنوبى، وذلك على خطوتين.. تتمثل الأولى فى نطاقها الأوسط بصفة خاصة، ويتضح التناقض فى النطاق الشمالى، وكما قعّد الصعيد فى بروفيله.. يوجز صورة الكثافة الدلتاوية فيما يسميه «حماسية المحاور الخطية».. فى صياغات لغوية لاتقل دلالة عن الخريطة (ص ص١٩٠ ـ ١٩٨)، متضمنة جملة العوامل المكانية (النهر + التربة + شبكة الرى) المؤثرة.. سواء فى التباين أو فى زيادة الكثافة بعامة.

ومهما تعددت الأسباب التاريخية والاقتصادية.. يبقى النهر بمثابة الجذر المشترك لها.. ولكافة تداعياتها السكانية والعمرانية، ومن ثم يطلق عليه «النهر الجغرافى» (جـ٢ ص١٩٨)، تعنى أن النهر لم يكون خريطة مصر المعمورة فحسب.. بل رسمها وشكلها أيضًا.. بما قدمه لها من محاور توزعها.. على طول مجراه فى الوادى.. وفرعيه فى الدلتا، سواء بالنسبة للغطاء البشرى.. أو وحداته السكنية، يضبط توزيعها وأثقالها وانتشارها.. بالقوة نفسها التى يضبط بها كثافته، ومن هنا العلاقة الوثيقة بين توزيع كثافة السكان العامة.. وبين توزيع القرى والمدن.. التى تؤلف وحدتها الخلوية، يؤكد ذلك.. (أن مدن الصعيد جميعها تقريبًا.. صغيرها وكبيرها.. تقع على النهر مباشرة، ولاتقل قبضة النهر ـ كما فى الدلتا، وحتى بالنسبة للمدن الساحلية.. فإنها تستمد حياتها من ترع النيل التى تنتهى

إليها، ترعة الإسماعيلية لمدن القناة.. والمحمودية بالنسبة للإسكندرية، ص٢٠٢). وكما يضبط النهر توزيعها.. يضبط أحجامها السكانية.

وتحت عنوان «مورفولوجية مصر البشرية» (ص٢٠٩) ينهى هذا الفصل.. حيث يقرر (.. لعلنا الآن.. وفى النهاية.. فى موضع يسمح لنا أن نصل إلى قانون مهم للغاية فى كيان وتكوين مصر.. وفى شكلها وتشكيلها، إن النيل يكاد يحكم كل مظاهر العمران بها.. ويضبط إيقاعها فى كثافة معينة.. تقل بصورة عامة.. كلما بعدنا عنه شرقًا وغربيًا، فكل شىء فى مصر تقريبًا.. يميل لأن يقل وزنًا وقامة وقيمة كلما بعدنا عن النهر، كثافة السكان..، أحجام المدن وتباعدها، وتوزيع القرى وانتشارها، ذلك هو إيقاع الحركة الأساسية فى مورفولوجية مصر الطبيعية، وفى مورفولوجيتها البشرية، وإن المرء ليشعر بسهولة تامة.. أن كل قوة مصر تتركز فى خط واحد محدد .. هو النيل، وما من إقليم فى العالم بالتأكيد تتركز قوته فى خط واحد.. مثل مصر النيلية، إنه خط القوة العظمى بها فى الاستقرار.. مثلما هو خط المقاومة الدنيا فى الحركة، وهو الذى يمنحها التجانس التركيبى، ويعطيها نسيجًا شبكيًا متدرجًا فى آن واحد، جـ٢ ص ص ٢٠٩ ـ ٢١١).

● تجانس الريف

وتنمو رؤيته العامة.. وتسفر عن نتائجها، ويطور من فكرته عن ثنائية الصحراء والوادى فى مصر، ويصيغها ايكولوجيا (.. مصر إما رعى بلا زراعة فى الصحراء.. وإما زراعة بلا رعى فى الوادى، ص٥٩)، فمصر المعمورة.. بيئة أحادية إلى حد بعيد، تمثل الزراعة قوامها وكيانها، ومنها استمدت شخصيتها الريفية الغالبة.. بكل سماتها

> «الجماعات الإسلامية هى بروليتاريا الإسلام الرثة تريد الآن أن تقلب المجتمع باسم الإسلام لتحكمه مثلما فعلت بروليتاريا العمال فى الأيدلوجية الشيوعية هى «شيوعية الإسلام» ولكن بلا شيوعية وبلا إسلام.. وهى فى حقيقتها سفه طبقى باسم الإسلام وطفح نفطى على وجه مصر العربية»
>
> جمال حمدان

وتفصيلاتها، وهكذا.. فإن تجانس العمران الريفى فى مصر.. إنما يبدأ من إرتباطه العضوى بالزراعة (النهر الزراعة الريف).

والقرية تاريخيًا.. هى أقدم وحدة مورفولوجية سكنية ظهرت فى الدلتا والوادى، غرست مرتبطة بالأحواض المزروعة، بمسافات تحددها.. رحلة العمل اليومية القصيرة.. (تجانس المسافة)، وتتكاثر مع اتساع المساحة المزروعة.. ونموها السكانى بواسطة العزبة التى تنشأ عند هوامشها تبعًا لقانون المسافة، مورثة خصائصها للأخيرة، وقد تكاثرت القرى فى مصر المعمورة (٤٠٣٣ قرية، ص ٢٢٣)، وحولها ٢٨٫٠٠٠ عزبة أوحلة صغيرة، ولا يفرق بين القرية والعزبة سوى الحجم السكانى، ومع ارتباطه بالكثافة.. فقد بلغ متوسط حجم القرية المصرية قرابة ٥٠٠٠ نسمة فى التعدادات الأخيرة، مع وجود قرى عملاقة (٣٠ الف نسمة)، أما العزبة ففى حدودها بضع مئات فى الغالب، وتتداخل جميعها فى فرشة عمرانية متجانسة توزيعًا وتركيبًا (ص٢٢٤)، ويستمر التجانس إلى المدينة الصغيرة والمتوسطة فى الدلتا والوادى.. توزيعًا وانتشارًا، بل إن معظم مدنهما أقرب إلى القرى.. تركيبيًا ووظيفيًا، لاتجاوز مرتبتها الحضرية كونها (مدن أسواق market towns عامة، أى مراكز للخدمات المحلية المتواضعة.. تخدم مناطقها المحيطة مباشرة.. فى حاجاتها العادية اليومية، ولذا فإن حجم نشاطها لايمكن أن يتجاوز إمكانيات ريفها.. بل يعكسها بحساسية فائقة، هى إذن مجاج طبيعى للبيئة المحلية.. وبالتالى نبت الكثافة السكانية المباشرة، ص١٩٩)، وإذا كان النهر قد أدى للاستقرار والزراعة.. وافرزت الأخيرة القرية.. فإن ماظهر من المراكز الحضرية قد تريف بدوره.. وما يزال يتريف.

وترتبط القرية بالزراعة وظيفيًا، فالدار والحقل وجهان لعملة واحدة، قاعدتها الاستقرار الذى عرفه المجتمع المصرى.. منذ النيوليثى Neolithic المبكر.. أى قبل عشرة آلاف سنة على الأرجح، وتشير الدراسات التاريخية إلى بضع مئات من القرى فى الوادى والدلتا.. قبل عصر الأسرات مباشرة، تكاثرت مرتبطة بتطهيرها من المستنقعات

وبالرى الحوضى، مؤدية إلى سلالة من القرى.. يصعب التمييز بين الواحدة منها والأخرى، متقاربة الطابع والتركيب والثقافة.. من مرحلة تعميرية لأخرى، تتكاثر وتزيد عددًا بذات الدينامية.. فى إطار من الاقتصاد المعيشى.. يدمغ حياتها وبنيتها، وإذا كانت قد حققت خلال العصر التاريخى فائضًا هامشيًا.. مع تطور الزراعة والعملية الإنتاجية، فقد امتص حكامها وغزاتها.. كل بطريقته.. نسبته الكبرى، أما ما تبقى فقد تبادلته أسواقها المحلية، وإذا كانت الأخيرة قد نمت لتصبح مدنًا وعواصم لأقاليمها.. فإن قانون النسبة والتناسب قد حكمها، وبقيت فى إطار ريفها ـ اقتصاديًا وحضاريًا ـ مجرد مدن ريفية الطابع، هذه إذن هى العملية الأيكولوجية التى جنست مصر الريفية (ص٢١٤).. وما زالت.

التجانس القاعدى

ويفرد الفصل ١٨ (جـ٢ ص ٢١٣ ـ ٢٥٤).. لمتابعة هذه العملية شكلا ومضمونًا...، ويسميها «عملية التجانس القاعدى».. باعتبارها تضم النهر أيضًا.. تربته ومائيته.. وخاصة تاريخيًا فيضانه، فالقرية المصرية خلية متكررة نمطية، متجانسة من حيث التركيب والوظيفة (.. تمثل امتدادًا رأسيًا تشكيليًا تكعيبيًا للأرض السوداء الأفقية، توشك وحدتها السكنية أن تكون امتدادًا للحقول، فجسمها وأرضيتها من تربتها مباشرة، والكل مرتبط بالبيئة النيلية الأم تمامًا.. يستمد من تجانسها تجانسه، ص٢١٢)، وبشىء من التفصيل يحدد ظواهر التجانس المشتركة بينها فى (الموضع فوق ربوة + نووية القرية + تسطح الدور + مادة البناء + الخطة العضوية + النمو من خلال العزبة + رحلة العمل اليومية القصيرة + المسافات المحدودة بينها + الارتباط بالأسواق

تلخيص العصر فى شخصية مصر



والعواصم المحلية + غير ذلك.)، وتدل تحليلاته على أن التكيف يسبق التجانس.. ويؤدى إليه بينها جميعًا، سواء من حيث اختيار مواضعها المرتفعة نسبيًا.. تجنبًا لفيضان النهر، أو من حيث تلاحم مبانيها nucleated ، أو من حيث ارتباطها بمواقع النقاط الجافة dry point تجنبًا للرطوبة، أو من حيث شكلها الدائرى.. أو من غير ذلك، كما تؤكد على مركزية القرية (خلية مصر) فى نظريته العامة للتجانس، حيث تستمر خصائصها التركيبية ـ كما سبق ويأتى ـ إلى المدينة (.. ففيما عدا الحجم ومادة البناء.. فإن المدينة المصرية تقارب القرية.. سواء فى ذلك الموضع أو الخطة أو الشكل.. بل وأحيانا التركيب الوظيفى، ص٢٢٧).

ويفصل بعد ذلك فى تشريح القرية.. من حيث مواضعها ومواقعها. وتركيبها.. بل وأسمائها، متخذًا من الأخيرة وسيلة ضمن أخرى.. للتعرف على كيفية نموها وانشطارها.. كما تدل على مسمياتها الراهنة (ص ٢١٨)، دون أن يغفل أشكالها الصغرى.. المعروفة بالنجوع والعزب.. وما أشبه، مختتمًا ذلك بهذه القاعدة (ذلك إذن تشريح القرية المصرية وتلك مورفولوجيتها، التجانس جوهرها.. والتوحد منتهى تطورها، فهى لاتبتعد عن نمطها الأساسى.. إلا على أطراف الوادى، خاصة فى الشمال الأقصى من الدلتا والجنوب الأقصى من الصعيد، ثم هى حين تتطور.. لاتلبث أن تستعيد فى النهاية تجانس تركيبها العام، ويظل الشعور بتجانس القرية المصرية المتوسطة قائمًا، ومثل هذا يمكن أن يقال أيضا عن المدن، ص٢٢٧)، ويقرر فى سياق آخر (.. صفوة القول.. إن الأقاليم المصرية.. تظل أساسًا ريفيًا بسيطًا ومجتمعًا ريفيًا Folk society، بنادره شبه ريفية أيضًا، ويخلو من حياة المدن الحقيقية المؤثرة، وتبدو مصر بنسبة ريفيتها العالية.. وكأنها بالتقريب قرية واحدة كبرى، طويلة جدًا.. تترامى على جانبى شارع رئيسى واحد هو النيل، ص٣٤٣، جـ٤).

التجانس الحضرى

باستثناء العاصمتين وقلة من الموانى ومدن القناة، تشكل المدينة الإقليمية المصرية المتوسطة ـ البندر التقليدى ـ وحدة مورفولوجية ثابتة الطابع والقالب والجو العام، حتى ليؤكد «لوزاك» أن واحدة منها.. لا تعرف شخصية مدينة مستقلة.. تنفرد بها عن سواها (جـ٢ ص٢٢٧)، ويتمثل تجانس هذه المدينة المتوسطة.. فى تركيبها وتوزيعها وتباعدها .. وفى أحجامها السكانية ووظائفها.

أما بالنسبة للتركيب.. فقد بقى معظمها إلى نهاية القرن١٩.. مجرد قرى متضخمة فى ريفها، وحين دخلت طور نموها الحديث بعد ذلك: بقيت هذه النواة القروية كامنة فى تضاعيفها، نمت حولها فى صورة تراكمية تحمل بعض

خصائصها.. أو امتدت بنجاح طولى موازٍ للطريق السريع.. أو التفت حول المحطة الحديدية، وقد بقيت هذه النواة حتى فى القاهرة والإسكندرية، وإن تطورتا بمعدلات أعلى كثيرًا نوعيًا، هما ومدن القناة.. ويضع من المدن الأخرى (ص٢٣٣)، والواقع أنه فى ذات الوقت الذى تتحضر فيه مصر.. أى تزيد فيها أعداد المدن وتتضخم حجمًا.. فإنها تتريف أيضًا.. بحكم الوسط الريفى والهجرة الريفية، كما أفضى التضخم البالغ للقاهرة ثم الإسكندرية.. إلى تشوه بنيتهما التركيبية، بقدر ما أدى إليا اختلال العلاقات الإقليمية برمتها.

وبالنسبة للتوزيع.. فالنهر وفروعه ـ كما سبق ـ ضابط إيقاعها (..النيل شارعها الرئيسى.. وفروعه شوارع توزيعها الثانوية)، ويعود ذلك إلى خلو الطبوغرافية العامة من العقدية الطبيعية..، هذه التى تهيىء لنوعية مختلفة من الظهور والنمو الحضرى (باستثناء ثنية قنا ورأس الدلتا)، فالصعيد يفتقر إلى قلب طبيعى.. يجعل من امتداده الخطى طولا بلا عرض، أحادى الحركة والتوجه ولاتتميز فيه نقطة عن أخرى، وكذلك الدلتا التى تخلو من بؤرة حاسمة.. فلئن كان بها حزمة من خطوط عرضية على المحور الشمالى الجنوبى.. متمثلة فى فروعها وترعها، فإنها تعدم أى محاور طبيعية عرضية تتعامد عليها، وتؤدى إلى عقدية طبيعية Nodality فعالة، فالدلتا كالصعيد.. هى رقعة بلا عقدة.. وهو خط بلا بؤرة، وقد اتفق مع هذا الانسياج والامتداد.. توزيع العمران والمواصلات، ص٢٥٢ جـ٤)، ويؤكد الصورة العامة للتوزيع الحضرى.. بمتابعتها فى لقطات سريعة عبر التاريخ، منتهيًا إلى ماسبق تقريره، كما يضيف إليها بعض اللمسات الدقيقة.. التى تمنح شخصيتها غنى

« أمراء الجماعات الإسلامية المزعومون هم أمراء إرهاب ـ على وزن أمراء الإقطاع قديما! والحقيقة أن الجماعات المتطرفة المزعومة إن هى إلا «عصابات» دينية، منحرفة غير شرعية وغير قانونية، خارجة على الدين كما هى خارجة على القانون».

جمال حمدان

وثراء، فإذا كان توزع المدن الدلتاوية ـ مثلاً ـ يرتبط فى معظمه بسواحلها وهوامشها، فقد تراجع بعضها بعد ذلك لحساب الهامش الصحراوى، وذلك حين فقدت الموانىء المصبية الضحلة الطامية قيمتها.. لمواقع جديدة عميقة.. أصلب خارج الدلتا الطينية الرخوة(.. أى فقدت البوابات الطينية قيمتها للبوابات الحجرية، فورثت الإسكندرية نهائيًا دور رشيد، بينما ورثت بور سعيد دور دمياط، وورثت الزقازيق بلبيس، وآلت أهمية الصالحية للإسماعيلية، ومن الناحية الأخرى.. فبعد أن كانت الصدارة تقليديًا لمدن داخل الدلتا.. حتى العقود الأخيرة.. بفضل توسطها للمعمور الزراعى، انتقلت أخيرًا إلى مدن السواحل والأطراف.. بفضل النقل والتصنيع..، هذا هو سباق المواقع.. كما يسميه..، ومعه سباق الأحجام.. كما سيأتى بعد قليل.

وبالنسبة لأحجام المدن.. فإنها تستمد تجانسها من الكثافة السكانية بعامة، خاصة شريحتها الصغرى (فئة ٣٠ ـ ٤٠ الف نسمة).. وتتناسب باطراد معها (ص١٩٩)، أما عن الشريحة المتوسطة(٥٠ ـ ١٠٠ الف نسمة) فإنها (.. تخضع لضوابط التباعد الوظيفى.. بحيث تغطى كل منها منطقة خدمات متقاربة الامتداد والمساحة، وذلك بحسب عامل الخدمات المركزية.. كما حدده كريستالر.. فى وسط طبيعى واقتصادى وحضارى متجانس، وها هنا نجد قدرا مثيرًا من التجانس فى التباعد.. وإن اختلف ما بين الدلتا والصعيد، ص٢٠١)، ويكشف تحليله عن أن الفاصل المسافى ـ التباعد ـ يبلغ فى الصعيد (١٠٠كم) ضعفه بالنسبة للدلتا (٥٠كم)، فالتباعد فى الصعيد يتم على محور خطى أحادى بسيط، بينما هو فى الدلتا يقع على عدد من المحاور فى اتجاهات متعددة.. بحكم مساحتها الفسيحة، أما المدينة المصرية القاعدية (أقل من ٤٠ الف نسمة)، فهى أقل تباعدًا (متوسط ٢٠ ـ ٢٥كم).. بحكم أنها أوسع انتشارًا أما الشريحة العليا من المدن الكبيرة.. خاصة نصف المليون والمليونية.. وبالأخص القاهرة والإسكندرية، فقد خضعت لمجموعة أخرى من العوامل المعقدة (.. العاصمية، المركزية، الصناعة، الهجرة الريفية) وغير

ذلك من الأسباب التى دفعتها لما يسميه بسباق الأحجام (جـ٤ ص٢٥٥).. شذت بها بدرجات.. عن مستوى التجانس القاعدى العام المذكور.

سباق الأحجام

لقد دخلت المدن المصرية دور نموها الحديث بعد القرن التاسع عشر، واستثمرت كل منها معطياته.. بمقدار ما تيسر لها منها، وقدمت لها الصناعة والمواصلات والهجرة الريفية.. اهم دوافع نموها الحجمى، وبذا دخلت سباقا فيما بينها.. وتبادلت مراكزها، تقدمت الجيزة وشبرا الخيمة مثلا.. ليسبقا بور سعيد وطنطا.. وتقدمت المحلة لتسبق طنطا (. فرغم التوسط الهندسى المؤكد Centrality لطنطا فى الدلتا.. إلا أن المحلة تتقدم وئيدًا.. بسبب الصناعة عليها، ص٢٦٠)، كما يتابع السباق بين القاهرة والإسكندرية (.وتؤكد أرقام القرن المنصرم ١٨٨٢ ـ ١٩٧٦.. فى الدرجة الأولى طغيان القاهرة من البداية للنهاية، وفى الدرجة الثانية صعود الإسكندرية الطافر المتفجر.. لتنافس القاهرة باقتدار، فبينما بدأت وهى ١:٢٠ من القاهرة، تقف الآن وهى أكثر من نصفها ١:٢، إذن هو تكافؤ نسبى، إن لم يكن ندية عملية، جـ٤ ص٣٣٢)، ويتم سباق الأحجام على حساب سكان الريف أساسًا (الهجرة الريفية).. والمحصلة.. (..أن فى مصر ١٩٧٦ خريطة حضرية تضم ٢٠ مدينة مائة الفية، ٥ مدن بين ربع إلى نصف مليون نسمة، ٣ مدن مليونية. هى القاهرة والإسكندرية والجيزة.. تضم ٨٫٥ مليون نسمة، اى بنسبة ٥٠٪ من جملة سكان المدن المصرية، اى ان المدن الكبيرة.. تنمو أيضًا على حساب المدن المتوسطة والصغيرة.، ص٣٣٢)، ويضيف...

(.نصل من هذا بسهولة.. إلى أن هرم مدننا شديد الاختلال والاعوجاج، اساسًا بقهر القاهرة.. فهى قاهرة المدن جميعًا، جـ٢ ص٣٣٢).

تلخيص العصر فى شخصية مصر



وفى النتيجة ينقسم هرم مدننا إلى مجموعتين متناقضتين.. لا يكاد يعرف طبقة وسطى معقولة أو جديرة، فهو يهوى عموديًا بعد القاهرة والإسكندرية إلى المدينة الثالثة، سواء كانت هذه المدينة طنطا أو بور سعيد أو المحلة أو شبرا الخيمة، ودعك من خرافة الجيزة المستقلة، وهذه المدينة الثالثة إنما تتصدر بذلك حفنة من المدن الضئيلة أو المتواضعة أو العاجزة، الظاهرة نفسها فى الصعيد.. فأنت كلما ابتعدت عن القاهرة تصعد تدريجيًا من بنى سويف إلى المنيا إلى أسيوط القمة، قبل أن تبدأ أحجام المدن فى التناقص مع فقر البيئة فى الجنوب الأقصى، ص٣٤٢)، ومن ثم يتوصل إلى قاعدته (إن أثر القاهرة على نمو وأحجام المدن الإقليمية تحديد صارم وعكسى وصارم إلى حد بعيد، لأنها تنوى وتحرم من الضوء فى ظل شجرة العاصمة الطاغية، إذ لامبرر وظيفيا ولا فائض إمكانية مادية لنموها، والقاهرة الغلابة على هذا القرب، ص٣٤٢).

وهكذا كانت دائمًا هناك فى قمة الهرم.. عاصمة عاتية.. دونما طبقة فعالة من المدن الوسطى المتزنة على المستوى الحضرى (.. وتمامًا كما نملك نهرًا واحدًا جبارًا.. فى مقابل صحراء شاسعة جرداء، فإننا نملك مدينة طاغية عظمى واحدة فقط .. هى العاصمة القاهرة.. مقابل إقليم ريفى واحد متخلف.. كأنه قرية واحدة، وما زلنا لانملك إلا ميناءً واحدة فقط كبرى.. تحتكر تقريبًا كل تجارتنا الخارجية.. هى الإسكندرية، فى مقابل سواحل متعددة طويلة.. وعشرات من الموانى القزمية العاجزة أو المهملة، والنتيجة النهائية.. أن المعادلة الإقليمية فى مصر.. تتألف من رأس كاسح وجسم كسيح تقليديًا، ص٣٤٤).

وإذا كان تضخم العاصمة قد أتى على حساب الاقاليم.. إلا أنه يقرر (.بأنه جاء على حساب الصعيد بوجه خاص، وهو مايثير ابتداء قضية الشمال والجنوب، كفصل فى كتاب الإقليمية فى مصر، وليس فى مصر عمليات شرق وغرب.. ثمة فقط شمال وجنوب، وتلك بذاتها واحدة من أبرز الحقائق فى جغرافية مصر البشرية، ص٣٤٥).

ويدعم كشفه بمقارنة دالة سريعة بين أقسام مصر الرئيسية (.. إن التقسيم الإدارى بين الدلتا والصعيد.. فى كل من المساحة المزروعة وقيمة الإنتاج الزراعى.. يدور فى حدود ٤٠:٦٠ تقريبًا لكل على الترتيب، ولكن الدلتا تتفوق أكثر فى السكان، ممثلة فى العادة نحو ٥٠٪ من سكان مصر، ويتراجع الصعيد بانتظام تقريبًا، حيث هبطت نسبته من ٣٨٫٥٪ سنة ١٩٤٧ إلى ٢٨٫٥٪ سنة ١٩٦٦، اى بنسبة ١٠٪ فى عقدين، وإن عاد للارتفاع إلى ٣٤٫٧٪ سنة ١٩٧٦،

وقد حولت فترة الخسارة لحساب القاهرة .. التى ارتفعت نسبة سكانها فى الفترة نفسها بين ٤٧ ـ ١٩٧٦ إلى ١٤٪ أو إلى ١٩،٨٪ إذا أضفنا الجيزة إليها، وفى مقابل ١٠ مدن كبيرة من فئة ١٠٠ ألف نسمة + لكل سنة ١٩٧٦ بالدلتا، كان بالصعيد ٦ فقط من هذه الفئة، معظمها أيضًا أصغر حجمًا من مثيلاتها بالدلتا، وبينما جاوز إجمالى المجموعة الأولى المليونى نسمة، ظل مجموع الثانية دون المليون بكثير، فإذا عدنا للسكان ككل، فإن لنا أن نقول بالتقريب إن الدلتا الآن نصف سكان مصر سكانًا، والصعيد ثلثها.. بينما القاهرة الكبرى خمسها، وبهذا فإذا كانت الدلتا ضعف القاهرة الكبرى.. فإن الأخيرة تعادل الصعيد إلا قليلًا، ص ص٣٤٨ ـ ٣٤٩).

ثنائية الشمال والجنوب

تبقى التفرقة الإقليمية بين الشمال والجنوب فى مصر.. بمثابة أسوأ ظواهرها، وإذا كانت أسبابها الطبيعية.. تعود إلى مورفولوجيتها (.. حيث مصر الوادى تختلف عن مصر الدلتا..)، إلا أن نتائجها الحضارية تعود إلى إهمال الصعيد بدرجة متناهية، ولا يعنى ذلك أن الدلتا غير مهملة.. ولكن المسألة نسبية، ويدلل على ذلك بعشرات من المقاييس التى تثبتها.. بالأرقام والمقارنات، وبتحليل ما يتاح من الوثائق والتقارير..،

(.. ونظرة عابرة إلى خريطة مصر الاقتصادية اليوم.. تكشف هذا الفارق بكل سهولة، كل الخدمات والبنيات الأساسية الشبكية، إن لم تكن فى الدلتاأضعافها فى الصعيد أطوالا وكثافة بحكم المساحة، فإن بعضها يقتصر على الأولى دون الأخيرة.)

«العمل فوق العبادة، والعلم لايناقض الدين، أصول إسلامية مقررة»..

جمال حمدان

ويدلل على ذلك بشبكات السكك الحديدية والطرق وأنابيب البترول، كما يتخذ من أحجام المدن مؤشرًا عليها، باعتبارها مراكز تقديم الخدمات للريف المحيط وكذلك من درجة تركز الصناعة بين الإقليمين.. متوصلا إلى (.. والنتيجة أن الصعيد يزداد على النسبة فقرًا بضغط السكان المتزايد وقلة الموارد والتنمية المتخلفة، وهما الدلتا والصعيد ضحية فى نمو تنميته لإفراط العاصمة القاهرة، ولكن الصعيد الضحية الأولى والكبرى، وبهذا التخلف.. مع الموقع المتخلف، أصبح الصعيد بحق هو الإقليم الخلفى arriere - pays فى مصر، فى كل معنى، جغرافيًا وحضاريًا، مائيًا وبشريًا.. اقتصاديًا واجتماعيًا، (ص ص٣٤٤ ـ ٣٥٠).

وهو حين يكشف هذه الثنائية.. فإنه يدعو إلى تصحيحها تبعًا لما ذكره من جوانبها، أو يذكر ما أهمل من خطط علاجها، وتحت عنوان مشروع للذكرى (جـ٤ ص٣٥٠) يذكر بخطة تنمية «جنوب مصر» التى قدمت فى أواخر السبعينيات كمشروع قومى ضخم فى التخطيط الإقليمى، ليدفع بالتنمية الاقتصادية والبشرية إلى الجنوب المهمل، ويرفعه على الأقل فى مستوى الشمال، لقد كان المشروع (يشمل مصر ابتداء من ثنية قنا بما فى ذلك الصحروان يمينًا ويسارًا، ولكنه يرتكز على قطاع الوادى، فإلى جانب تنمية الموارد الزراعية بالكامل باستصلاح البور وترشيد الرى والصرف وتكثيف وتجديد المحاصيل، بما فى ذلك حوض بحيرة ناصر، وكذلك الواحات والأودية الصحراوية، فقد كان المقرر أن تجتمع فى قطاع الوادى نفسه موارد الصحراوين المعدنية بصفة خاصة فى ٨ مجمعات تعدينية، تخدمها جميعاً شبكة جديدة من سكك حديدية وطرق سيارات وأنابيب مياه تربط الرقعة كلها، مستغلة موقعها أيضًا بين البحر الأحمر والسودان والسعودية لتحريك ثورة صناعية وعمرانية وحضارية شاملة، وكان الهدف المرصود أن تستوعب منطقة المشروع نحو ٤٠ ـ ٥٠٪ من حجم الزيادة الطبيعية للسكان فى مصر حتى سنة ٢٠٠٠، أى نحو ٨ ـ ١٠ ملايين.

على أن المشروع قد طواه النسيان، وبدلا من أن يتحقق ليحد من طغيان العاصمة وهزال الجنوب، ترك مكانه لمشاريع كمترو الأنفاق.. أكثر تكلفة وأقل جدوى، إلا أنها غير قابلة للنقض.... حيث إن الأمر يعنى العاصمة.. وما أدراك ماهى. (ص٣٥٥).

● التجانس السياسى

يمهد لدراسة التجانس السياسى فى مصر.. بفصل كامل.. يناقش فيه قضية مهمة فى شخصية مصر، تتمثل فى هذا السؤال المركب.. كيف ارتدت

مـصـر.. من السـبق الحـضـارى إلى التـخلف؟ (الفـصل ٢٠ ص ص٣٦٣ - ٤٥٦)، ويقـدم فـيه واحـدة من نظرياته المهمة.. تلخصها هذه المعادلة (قوة مصر السياسية = الموقع × الموضع)، يستهلها بمناقشة مسألة «عزلة مصر».... منتهيًا منها إلى أن مصر (.. تنفرد إذن بأنها تجـمع فى تناسب نادر.. بين قـدر من العـزلة فى غيـر تقـوقع.. وبين قـدر من الاحتكاك.. لايصل إلى حد التـميع،ص ٣٦٤..). ثم يحدد القاعدة الأساسية لما حققته من سبق حضارى فى (..التناسق الدقيق بين أثر الموقع والموضع فى مصر، فقد زاوج فيها بين العزلة والاحتكاك فى زواج سعيد، أخذ من كل منهما محاسنه دون أضـداده.، وجـعل منهـا منطقـة اتصال Zone of Junctiom ومنطقة انفـصـال Disjunction فى الوقت نفسه، وبالتالى منطقة توصيل وتأصيل معًا، ص٣٦٤).

وينطلق فى متابعة قضية السبق عبر مـراحل التـاريخ المخـتلفـة.. ومـا قـبل التـاريخ أيضـا (ص ص٣٦٩ - ٤٢٨)، يحلل خلالها ظواهر السبق الحـضارية المخـتلفة.. هذه التى برزت بهـا مـصـر.. فوق المستوى العام للتاريخ.. منذ وقت مـبكر، مـسـتندًا دائمـا إلى نظريتـه الأسـاسـيـة.. عن الموضع والموقع، وذلك عبـر مراحل التـاريخ المصرى.. منذ مـا قبل الأسرات.. وطوالها.. ومـا بعدها.. إلى نهاية العصر الفرعونى.. ومـا بعده.. أيضًا، مـدعمًـا تحليـلاته بما يـسـمـيـه «النظرية العـاملة» (ص٣٦٩)، هـذه التى تفسر كيف تفاعل الإنسان المصرى مع بيئتـه التـاريخية..وكيف تعامل معـهـا واستثمر معطياتها (النهر + المناخ + التربة).. وكيف طورها (الرى + الزراعة) وتطور مـعـهـا منتـهـيـا إلى (أن نشـأة الحـضـارة فى هذه المنطقـة - لم تكن مصـادفة، وبغير حتم جغرافى.. كانت

تلخيص العصر فى شخصية مصر



البيئة الجغرافية هنا مثالية لقيام الحضارة فى القديم.. ثم لاستمرارها وبقـائهـا بعـد ذلك لآلاف السنين، ص٣٩٠)، ولايتوقف عن إجراء مقاراناته بينها.. وبين مناطق الحضارات الأخرى.. المتزامنة معها، كما يفند بدقة.. مايسميه بالنظريات المضادة (ص٣٨٣)، هذه التى تعارض السبق المصرى.. أو تنسبه لغيره، مؤكدًا أن (السبق الحضارى سمة أصيلة فى شخصية مصر، ص٤٢٨)، فلماذا حدث من بعد السبق المؤكد.. ما آلت إليه من تخلف؟

وتأتى إجابته.. بأن السبق أصيل.. ينبعث من طبيعتها وبنيتها.. أما التخلف فطارئ مؤقت.. وبفعل ضغوط ومؤثرات من خارجها، بدليل قدرتها الفائقة على استعادة ذاتها.. من بعد الكبوة، أما سببه - التخلف - على مر تاريخها.. أى فترات ضعفها.. فيعود إلى (.. النتيجة المتغيرة للشد والجذب بين قوتى العزلة والاحتكاك فى شخصيتها.. أى الموضع والموقع على الترتيب، ص٤٢٨).. فإذا ما اختلت العلاقة المتوازنة بينهما.. تدهورت وكبت لفترة وإذا ما توازنت .. أفاقت..

ودخلت من فورها السباق.. مرة أخرى، ولايدع نظريته دون أن يثبتها تاريخيا.. (ص ص٤٢٨ - ٤٥٦)، ويقوم بتقسيم تاريخها تبعًا لرؤيته.. وبما يثبتها.. إلى ما يلى:

* مرحلة صناعة الحضارة.. وتتفق مع مرحلة التاريخ النهرى. po-tamic، حين كانت مصر مشتلا لتأصيل حضارة مبكرة سباقه، مادتها الخام هى فيض الثروة الفيضية، وصوبتها الزجاجية التى تحمى طفولتها هى الغلاف الصحراوى، فالعزلة النسبية كانت لازمة فى هذه المرحلة لضمان استمرارها.. إلى أن بزغت فى مرحلة نامية متطورة.. دخلت بها إلى المرحلة التالية.

* مرحلة تصدير الحضارة.. وتشمل العصر الفرعونى فى إبانه.، حين هيمنت ظواهر الحضارة المصرية على جيرانها، وشكلت لها نموذجًا حضاريًا.. تقتبس منه وتتوجه نحوه وكما تقول مارجريت مرى.. (فإن كل المناطق المحيطة تدين فى حضارتها لمصر، ابتداء من الحضارة الأوروبية إلى روسيا وفارس والعرب والهند بل والصين أيضًا، ص٤٣٢).

* مرحلة الاكتفاء الذاتى: وتلى نهاية الفرعونية، وتتسم بهبوط قوة مصر السياسية.. واستمرار قوتها الحضارية، وخلالها أسهمت مصر فى الحضارة الهيللينية البحر متوسطية.. من خلال الاسكندرية.. وذلك كشريك مع غيرها، وتأصلت فيها ملكة الامتصاص.. على حساب قدراتها الخلاقة، واستمرت هذه المرحلة من البطالسة إلى العصر التركى، وكانت عند نهايتها قد وصلت إلى نقطة الحضيض حضاريًا، مصابة (بتصلب شرايين حضارى.. أو بيات شتوى.. لم يسبق له مثيل فى تاريخها،

إنها فترة العزلة seclusion period .. التى اختل فيها التوازن تماما بين عزلتها واحتكاكها.. وهما طرفا معادلة قوتها.

* مرحلة استيراد الحضارة:

وتبدأ مع اقتحام الحضارة الأوروبية لمصر.. بالحملة الفرنسية، وبعدها بدأت تخرج رويدًا رويدًا من شرنقة عزلتها، وانتعش ميكانيزم المشاركة الكامن فى صميمها، وخلالها (.. لم تتحول مصر من نافورة الحضارة القديمة.. إلى بالوعة الحضارة الجديدة، ص٤٤١)، ولكن إلى بوتقة صهرتها.. لتشكلها بما يتفق وتراثها، ويرى (بأن هذا ليس إلا صورة جديدة معاصرة.. من معادلة التوازن الدقيق المتأصلة بين الموقع العقدى على مفترق طرق العالم، وبين الموضع المحمى فى إطاره الصحراوى، ص٤٤٢)، لقد تجاوزت مصر بسرعة صدمة الانبهار الأولية، وخرجت بالسرعة نفسها من حبائل التقليد المتهافت التى تبعتها، وتدخل الآن عصر توازنها..(.. تستعير.. لتهضم وتتمثل.. لاتذوب أو تغرق، استعارة تمالك لاتهالك، ص٤٤٣).

إن دور مصر الحضارى.. وهذا مجمل الخلاصة.. وصفوة القول(.. لم يختف عبر العصور.. وإن اختلف من عصر إلى عصر، وكما يقول ماريت.. مصر لاتشرق بضع لحظات.. ثم تغيب فى ليل طويل.. مثلما حدث فى بلاد أخرى، وإنما العكس هو الصحيح، فلقد أراد لها طالعها العجيب.. أن تواصل عملها سبعين قرنًا، وأن تترك أثرها فى كل ناحية من النواحى واضحًا جليًا، وخلال هذا الدور المتصل.. كانت إما صانعة الحضارة وإما حافظتها، وفى الجزء الأكبر من تاريخها.. كانت فى الصدارة أكثر منها فى الصفوف، وإذا

«العلمانية ليست نقيض الدين. ولكنها نقيض الدروشة إنها ترشيد التدين، وسطية التدين بين الدين والدنيا، العلمانية هى الدين بلا دروشة وبلا دموع والتدين بلا هيستريا وبلا تطرف».

جمال حمدان

كانت الأمم التى قادت العالم حضاريا.. قلة معدودة بالضرورة.. فمصر بالضرورة منها، ص٤٤٣).

ولكن المسألة ـ السبق والتخلف ـ لاتزال تتطلب تحديد ضوابطها، حقًا.. فسرها نظريًا.. بمعادلته عن الموقع والموضع.. وترجمتها التاريخية الاحتكاك والعزلة، ولكن الأمر لم يشبع بعد بعوامله الداخلية، ويقدم بكل وضوح إجابته (..إن مصر ليست هبة النيل وحده.. ولكنها هبة المصريين معه، ص٤٤٧)، بل هو يمنح الإنسان وزنًا أكبر..، فكم من منطقة نهرية أخرى.. لم تحقق مكانة تاريخية تذكر، وهكذا يعود السبق والتخلف إلى تطورات المجتمع ونظمه السياسية، فبعدما حقق وحدته ودولته المركزية.. وقام بثورته الحضارية على أساس من الابتكار والإقدام والنظام (..لم يلبث بعد أن اكتمل أن تحول إلى المحافظة على القديم والتقاليد، وتحت ضغط وابتزاز النظام الإقطاعى والحكم المطلق، اخذ المجتمع المصرى يتسم بالجمود والعقم والتكرار، والواقع أن الحضارة والتطور.. ليست مسألة تكنولوجية فى بيئة طبيعية، ولكنه ايضًا قضية ايديولوجيا فى بيئة اجتماعية، ص٤٥٣)، ومن هنا يطلق مقولته أو صرخته.. بأن التاريخ لايعرف دولة مثل مصر.. تتأثر سبقًا وتخلفًا.. بنظمها وحكامها، ولايدع مقولته معلقة.. بل يواصل إثباتها.. ليس فى الفصل التالى وحده.. وإنما يخصص لها فى الجزء الرابع من كتابه.. فصولًا أخرى.. كما سيأتى:

الوحدة السياسية

ويأتى الفصل التالى (٢١ص ص٤٥٧ ـ ٥٣٥) تحت عنوان «الوحدة السياسية».. بعنوان ثانوى «الوطن السياسى»..، وهى تسمية لها دلالتها المرتبطة بفروضه المتصاعدة عن التجانس، يدل على ذلك استهلاله هذا الفصل.. بتحديد الأساس الطبيعى للوطن السياسى (.. مصر السياسية.. هى تاريخيًا وادى النيل من الشلال حتى البحر، أى أنها جغرافيًا مجموع السهل الرسوبى فى الصعيد والدلتا ص٤٥٧)، وعبر المصريون القدماء عن وعيهم بهذه الحقيقة.. فى نص فرعونى منقوش.. (.كل بلاد يغمرها النيل فى فيضانه هى من مصر، وكل من يشرب من ماء هذا النيل تحت جزر الفانتين.. فهو مصرى..).. ولاتخفى دلالة النص.. التى تربط النهر بالوطن.. بالانتماء السياسى، فضلًا عن تصوره المبكر كوحدة بحدود معروفة مشروعة، فما هى مقومات هذا التصور فى الواقع المكانى؟

تلخيص العصر في شخصية مصر



ويجيب (.. تستمد مصر وحدتها من إحاطة الصحراء والبحر من الخارج، وفي الداخل من الوحدة المورفولوجية للوادي.. والوحدة الوظيفية للنهر، ومنها تحقق لها قدر من الوحدة السياسية.. عرفت بها الدولة المركزية منذ قرابة ٥٠٠٠ سنة أي سنة ٣٤٠٠ ق.م، ص٤٧٦)، بما يعني أن الأساس الطبيعي لم يقدم للوطن السياسي وحدته فقط.. بل وحدد كذلك نظامه، ويؤكد ذلك في الصفحة نفسها (.. مصر وطن سياسي.. من معطيات الطبيعة.. natural Political Territory..)، ويوضح السياق التالي (ص ص٤٦٠ ـ ٤٦٢) أن النهر وإن قدم لهذا الوطن جسده الحي.. فقد منحته الصحراء على جانبيه درعه الواقية، بما وفرتها له من الحماية.. سواء في فترة تكوينه أو بعد ذلك.. (فرغم سلبية دور الصحراء طبيعيًا ومائيًا.. فقد كان لها دور إيجابي سياسيا، إنها لم تخلق وحدة الوطن في مصر.. ولكنها انضجتها وحفظتها، ثم عادت فدعمتها وبلورتها، لقد كانت الصحراء.. هي الرحم الجغرافي الذي ولد فيه الوطن الجنيني، ثم كانت الصوبة الزجاجية أو البيت الدافئ الذي نمت فيه، وأخيرًا كانت الدرع الكثيفة التي احتمت بها وقد شبت وترعرعت، أو كما لخص ديودور الصقلي الموقف كله قبل الميلاد.. مصر محمية من كل الجوانب بواسطة الطبيعة، ص٤٦١)، لقد حضنت الصحراء الوادي كالشرنقة.. وحمت سكانه.

ومن الداخل كفل له النهر الوحدة التركيبية والوظيفية في آن واحد، التركيبية.. باعتباره العمود الفقري في معمور ضئيل للغاية.. داخل لامعمور صحراوي، بل هو نفسه المعمور الوحيد فيه، ويكثف الصورة.. (.. إنه ليس حدا بل نواة.. ليس أطرافا.. بل قلب، ص٤٦٣)، ويكفيه ذلك لتحديد الحد الأقصى من الوحدة التركيبية، أما الوحدة الوظيفية.. فقد تكفل بها الري.. بما يعنيه من توظيف مياه النهر للزراعة.. (.. تؤلف مصر سلسلة من الحلقات المتصلة المتكاملة هيدرولوجيا ووظيفيًا.. يتفاعل الماء بين أجزائها المختلفة.. كما لو في أوانٍ مستطرقة، لابد وأن تعالج كوحدة هيدرولوجية واحدة، وإلا اختل فيها ذلك التوازن الأيكولوجي الحرج الدقيق.. وبالتالي اختلت فيها عناصر الحياة. ص٤٦٤)، ويضيف (.. لقد قضى النهر.. الري النهري.. أن يتعامل السكان مع بعضهم البعض، وأن يتشاركوا في ماء الحياة.. لاعن طريق قبائل وعشائر تتحارب مع بعضها البعض، ولكن عن طريق قنوات تصلهم ببعضهم البعض، ص٤٦٥)، ويكفيه ذلك لتحقيق الحد الأقصى من الوحدة الوظيفية.. اللازمة للوطن السياسي. ثم دعمها دور النهر الملاحي.. كشريان لاحم بالمصلحة بين كافة أجزائه.

ويفيض بعد ذلك في متابعة مراحل تطور وحدة الوطن السياسي (ص ص٤٦٦ ـ ٤٧٨).. يفند خلالها عددا من النظريات المتصلة بموضوعه، ينتهي منها إلى أن مصر هي على وجه التأكيد (..وطن سياسي طبيعي، ص٤٧٨)، يحدد خصائصه في (.. هي لاندسكيب سياسي ناضج، وهي كيان سياسي موحد، وهي رقعة سياسية ثابتة، تتمتع ـ أخيرًا ـ بحدود سياسية فاصلة، ص٤٧٨)، وتعني الأولى.. أن مصر تتمع بقلب مركزي متبلور.. وبهوامش قاطعة حادة، وهما شرطا اللاندسكيب الناضج، أما الثانية.. فتعني أنها دولة مركزية من الدرجة الأولى.. لم تعرف الانفصال عبر تاريخها.. إلا فترات نادرة قصيرة، فوحدتها السياسية إذن خصيصة أصيلة، أما الثالثة.. فتعني أن مصر استمرت برقعتها السياسية كاملة غير منقوصة.. وذلك على طول تاريخها السياسي الحافل.. سواء كدولة مستقلة.. أو كمستعمرة من قوى الخارج، أما الرابعة.. فتكمل الثالثة.. حدودها دائمًا ثابتة تاريخيا وجغرافيًا.. دون أدنى شبهة أو تداخل (.. ورغم أن حدودها فلكية في معظمها.. وطويلة تصل إلى قرابة ٥٠٠٠كم في مجموعها.. إلا أنها منحتها جسمًا مكتنزًا ربعة وملمومًا، خاليًا من الزوائد والأطراف والأسافين الناتئة أو الغائرة، ص٤٩٧)، ولايدع هذه النقطة .. وإذا كان الشكل الطولي لمعمورها attenutated shape مسافة لامساحة (٤٨٥) فإن قوى الوحدة قد امتصت نتائجها.. ولم تجاوز مشاكلها المستوى الإداري.

دون أن يعرض باستفاضة.. لكافة مشكلاتها الحدودية غربًا وجنوبًا، مستعرضًا وجهات النظر المتعارضة، ومقدمًا لوجهة النظر المصرية.. ما يثبت جدارة حلولها المطروحة(ص ص٥٠٠ ـ ٥٠٧).

كما سبق فإن معادلة القوة المصرية.. تتجاوز مجرد طرفيها (الموقع × الموضع).. لتضيف إليها طرفًا ثالثًا.. يتمثل في الوحدة الوطنية، بما تعنيه من تماسك نسيج المجتمع.. وتلاحمه في إطار من الثقافة المشتركة.. المستندة إلى المصلحة والحياة المشتركة في بيئة فيضية.. مغزولة حول نهر مشترك(.. إن تكن الوحدة الطبيعية أخص خصائص الوطن السياسي المصري كقطعة من الأرض، فإن الوحدة الوطنية هي بلا ريب - أبرز ملامح المجتمع السياسي الذي احتواه ذلك الوطن.. عبر العصور.. كقطعة من البشرية، ومن مجموع وجماع هاتين الخاصيتين بالدقة والضبط.. جاءت مصر السياسية بلا زيادة أو نقصان، ص٥٠٧).

وليست الوحدة الوطنية في مصر.. تعبيرًا إنشائيًا.. أو شعارًا فارغًا، بل هي مرحلة لتفاعل جغرافي مع المكان.. وتاريخي مع الأحداث والتطورات.. عبر محصلة طويلة كفلت له العمق والنضوج، تمتد بجذورها إلى فترة التكوين الأولى قبل التاريخ (الوحدة الأنثولوجية)، وتتوطد بالثقافة المشتركة (اللغة)... وتتعمق في الشعور.. لتصبح من حقائق الوجود (.. فمن الوحدة الإثنية إلى اللغوية إلى السيكولوجية.. على هذا الترتيب.. نصل إلى متوالية تصاعدية أساسية، وإلى هذه المتوالية جاء تطور الوحدة الوطنية، ص٥٠٧)، وبالإضافة إلى الفصل ١٩ الذي يخصصه لإثبات التجانس العرقي للمصريين، فإن البرهنة على صحة متواليته.. تستغرق بقية صفحات هذا الفصل الواحد والعشرين (ص ص٥٠٧ - ٥٣٥)، يتناول خلالها بكل دقة وتركيز.. الوحدة اللغوية.(ص٥٠٩).. فبغيرها لاوحدة لشعب على الإطلاق، ثم الوحدة الدينية

> «من الآن فصاعدا يجب أن نفرق بين نوعين ومفهومين من العلمانية منعا لخلط الأوراق عمدا أو جهلا، فكما نفرق في الإقطاع بين الإقطاع الغربي والإقطاع الشرقي (حيث إن الكلمة لاصقة بالتراث العربي نفسه ولا مفر من استعمالها) نفرق بين العلمانية الغربية أو العلمانية الشرقية أو إن شئت العلمانية المسيحية والعلمانية الإسلامية، وكلتاهما لا تلغي الدين ولكن تفصله فقط عن الدولة، أما الفارق فهو أن ليس في المسيحية، أحكام تشريعية تترك أو يؤخذ بها بعكس الإسلام».
>
> **جمال حمدان**

(ص٥١١).. فإذا كانت اللغة وحدة الفكر.. فإن الدين بلا ريب وحدة القلب.. وقد تحقق في مصر في إطار من التعايش.. وبفضل ملكة الامتصاص، وذابت الفروق بميكانيزم الوحدة الإثنية.. والحياة المشتركة المتداخلة في الريف والمدن.. بين الجميع (..إن ثنائية المسلمين / الأقباط.. لاتتعارض مع الوحدة الوطنية.. بل ولاالدينية.. فبالأصل الإثنولوجي.. كما بالوضع الاجتماعي.. كما بالتوزيع السكني.. تعد الأقلية القبطية من صميم الكيان المصري الكبير، ص٥٢٥)، وأفضت ثلاثية (اللغة + الدين+ الأصل) إلى الوحدة الثقافية التي هي تراث التراب الوطني.. وطابع الأمة المميز.، وكلها معا تصنع الوحدة السيكولوجية (ص٥٣٠).. أي (وحدة المزاج والطبع.. والنفسية والعقلية.. والسلوك والعادات وطريقة الحياة، وهي وحدة ليست أقل خطرًا من سابقاتها.. وإن كانت المحصلة النهائية لها، فإنما هي في واقع الأمر.. الوحدة الوطنية كلها في التطبيق والممارسة المباشرة والحياة اليومية، أكثر حتى ربما مما هي البعد الرابع من متوالية الوحدة الوطنية).

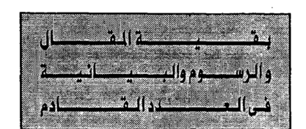
فإذا كانت الوحدة الوطنية على هذا القدر من التماسك والرسوخ.. فأين بالضبط.. تقع مشكلة مصر السياسية.. على مر العصور؟..

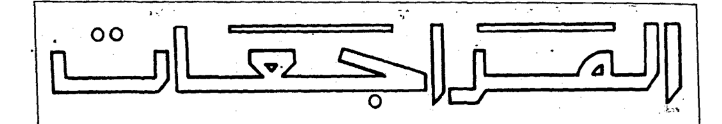
وتأتي الإجابة الفورية.. وعلى وجه التأكيد.. إنها الحكومة ونظام الحكم بالتحديد، وكدابه يعود بإجابته إلى مايؤكدها تاريخيًا وإيكولوجيا بالأسانيد، ويضعها تحت عنوان «إيكولوجية النيل الاجتماعية»(ص٥٣٧)، متخذا من مصطلح «المجتمع الهيدرولوجي».. مدخله للتحليل، باعتباره تلخيصًا لحقيقة أساسية في كيان مصر.. كبيئة نهرية،

تلخيص العصر في شخصية مصر

وبداية ايضًا لما أصبح عليه نظام الحكم بها.. وما امست حكومتها عليه، فقد اقتضى تنظيم الرى بها كوظيفة للنهر. حكومة مركزية.. تحكم قبضتها عليه، وتمخضت التطورات.. عن الفرعون.. كراس « لهذه الحكومة.. متسربلا بالقداسة متخذًا من هذه المتتابعة (النهر ــ الرى ــ الزراعة ــ المجتمع المنظم ــ الحكومة المركزية ــ الفرعون) الطبيعية البشرية السياسية.. اداته لتفسير الطغيان السياسى.. حتى إنه يطلق عليها (امست مصر مع تركيز نظام الحكم.. أرض الطغيان، ص٥٨٦)، ويؤكد.. (..والآن من ينكر أن الطغيان والاستبداد.. هو كظاهرة موضوعية.. نغمة اساسية.. وأسوأ خط فى دراما الشعب المصرى..)..، ويتصدى تحت عنوان«نظريات خاطئة» (ص٥٨٦) لكل ما الصق بالشعب المصرى.. من صفات الخنوع والخضوع للسلطان، مستشهدًا بالفلاح الفصيح.. وبثورات هذا المجتمع الهيدرولوجى.. عبر العصور، وينفى عنها صفة الحتمية الجغرافية، ويعود بها بأوضح الكلمات (.. إلى انحراف السلطة بقيم المجتمع النهرى.. القائمة على التعاون وعدالة التوزيع.. الحكومة المركزية والمجتمع التعاونى.. هما الظاهرتان الحتميتان فى كيان مصر الفيضية.. وليس الاستبداد والطغيان..)، فالاستبداد ثمرة مرة.. لشجرة خصيبة من التطور والتنظيم.. تجرعها الشعب المصرى على مضض.. للمحافظة على وجوده وكيانه الحضارى العام، ولكن تلتقطها بنيته باستمرار، وبين هدف الوجود.. ورفض الطغيان .. تكونت نغمة أساسية فى تاريخه وشخصيته، عالجها بالتمسك بوحدته (.. فمصر السياسية جسم بشرى واحد ووحيد.. ووسط جغرافى واحد بالتأكيد..) فلم يفرط فى وحدته عبر التاريخ.. مع السعى الدءوب عبر الزمن وبالثورة.. لمحو الطغيان.

ملحوظة :
المقولات المنشورة هنا لـ ــ جمال حمدان ــ مأخوذة من مجلة المصور ١٥ابريل ١٩٩٤ ــ العــدد : ٣٦٢٧





ست الحسن والجمال تطل من صندوق الدنيــــا فى لوحات حلمى التونى الفريدة

كمال الجويلى

صحفى وناقد تشكيلى ، رئيس الجمعية المصرية لنقـــاد الفن التـــشكيلى.

فـ حينما تواجهنا روح إبداعية فى تصميم ما ، سواء فى أحد المعارض ، أو فى الحياة العملية اليومية المتصلة مباشرة بحركة المجتمع واحتياجاته واستخداماته.. حينما تواجهنا تلك الابتكارية فى أعمال التصميم، فإنها تبهرنا وتظل تلاحقنا ـ أو تلاحق مخيلتنا ـ صورتها ، كما تعلق تماما بالذاكرة ، تأبى أن تفارقها ...

لاحظت ذلك فى بعض المعارض الوافدة عبر السنوات الماضية فى أعمال نادرة قليلة تبرز وتشع من بين عشرات ـ بل مئات الأعمال التى شاهدناها أو نشهدها ...

أعنى بهذا أن فن التصميم حين يصدر عن فكر ومخيلة فنان رهيف الإبداع يمتلك بصيرة شاعر وغنائية حوار داخلى جياش وفكراً يرتكز على ثقافة عريضة واسعة الآفاق والأرجاء وتقنية عالية طائعة سلسلة بين يديه ، فإنه هنا وفى هذه الحالة الثرية يمتلك فن الفنون أو جماعها .. يمتلك فى الفنون الجميلة التشكيلية روح التصوير والنحت والرسم ، بل وروح العمارة وكياناتها الصرحية معًا..

ربما يعود ذلك إلى أنه ـ الفنان الذى يمتلك كل هذه المقومات ـ قد أصبح بأدواته الطيعة ـ طليق الفكر والخيال..

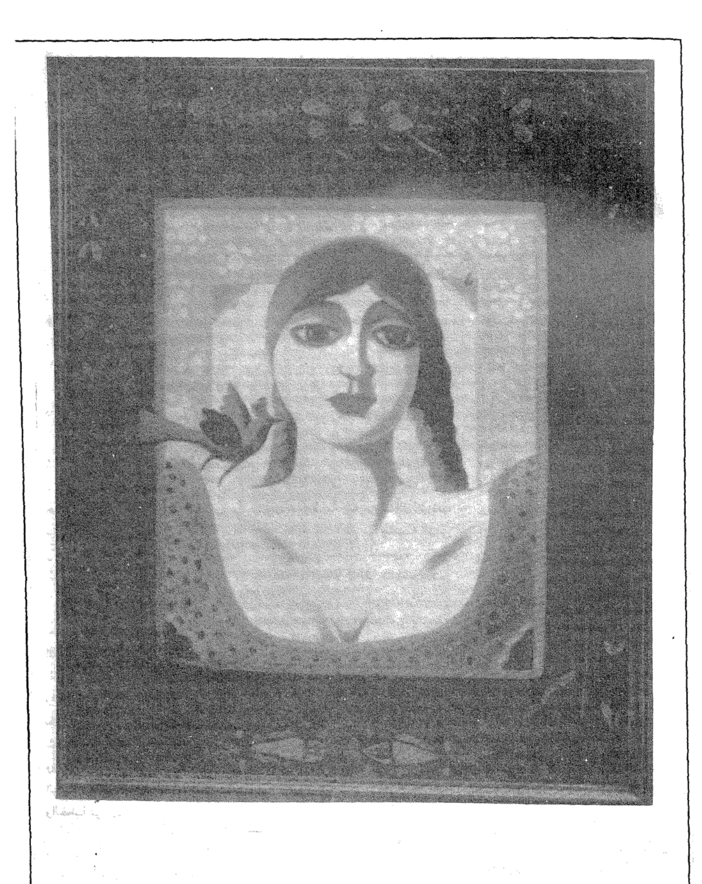


حلمى التونى

وفى هذا الإطار الرحب فإن «حلمى التونى» فى معرضه الأخير بقاعة «أخناتون ٢» قد وصل إلى ذروة إبداعه حتى اليوم ، مقدمًا إلى المتلقى بانوراما شاملة عريضة فى نسيج متلاحم يمتزج معه الشكل والموضوع فى بوتقة واحدة..

يجيب معرض «حلمى» على أسئلة كثيرة ويمتع عيوننا أكثر ويخاطب العاطفة والوجدان بغير حصر..

لكل فنان عالمه ، لكن عالم هذا الفنان رحيب الأرجاء .. يمتلك بين ما يمتلك الرموز ويطوعها بعد أن يحاورها ويحورها ، بحيث تصبح كائنات خاصة تتداخل مع ذاته ، فيداعبها ويلعب بها ويحركها فى أى اتجاه يشاء على مسرحه الذى أنشأه ليضم فصول ومشاهد لوحاته..



زيارة العصفور ١٩٩٣

حـــلمى التـــــونى

وحين يرفع الستار فى معرضه عن تلك اللوحـات ، فـإنك تواجـه بالإطار داخل الإطار .. إطار داخلى وإطار خارجى هما عنصران مثريان للعمل يشاركان فى تأكيده والتحضير لأن يصبح المشاهد فى حضرته ، وكأنما سار فى بهو تكتنفه الخيالات والأحلام..

أما «بنات أفكاره» ومعظمهن شعبيات ساحرات مسحورات ، فإنهن يذكرننا بجداتهن من نساء ألف ليلة حين كن فى فى ميعة الصبا والشباب .. هن وريثات تاريخ مشحون بالغرائب والعجائب والأفراح والأحزان لحواء الشرق وأساطيره ووقائعه ..

هو لا يقدم شكلا فقط كما يفعل بعض مستعيرى ملامح وموتيفات التراث، لكنه قد غاص فى أعماق ذلك التراث بكل أشكاله ومضامينه ودلالاته . واختار بطلات «مسرحه التصويرى» بنفسه ولنفسه ، كما اختار بإرهاف شديد ـ وأعاد إنشاء ـ سائر عناصره ووحداته ، مطوعا إياها لذات الفنان ... الهارمونية فى نسيج العلاقات اللونية والخطية فى لوحاته عالية ، يتكون بها نسيج إيهامى يغلف سائر جنباتها حتى أقصى إطار ... كما أنه يحدث لنا إيهاما آخر بأطراف اللوحة وزخارفها المتسقة مع الأداء ، يشعرنا بأننا نطل على شخوصه المبهرة المنبهرة من خلال «صندوق الدنيا» ونستمع إلى حكايات الراوى التى تنقلنا نقلا إلى عالمه الخاص والذى يريد أن يوصله إلينا وينجح فى ذلك إلى أبعد الحدود ..

ربما لم يفكر الفنان حلمى التونى فى توجهات «الباو هاوس» التى ربطت الفن بالتطبيق والحياة العملية المعاشة فى سائر تصميمات هذه المدرسة الفنية، لكنه فى تكويناته ـ وهو يغوص فى أعماق وأبعاد التاريخ ـ إنما يشكل عرائسه الخاصة من خلال كل ذلك المفهوم. إنه يقدم ما يشبه الدمى المتحركة أو التماثيل المصورة .. تتجه رأسا إلى وجدان المتلقى تخاطبه بهمس ساحر وتحرك فيه الخيال والأحلام معا، كما تحرك الإحساس بالزمان والمكان ، والبعد الأسطورى فى أعماقه.. وتغريه أيضا بالبحث عن «المثال»..

يعزف حلمى التونى على مسطح اللوحة «أنشودته» .. ولأنه يبدأ بالإنشاد لنفسه وحنين ذاته ، فإنه يمس مشاعرنا وحواسنا بذلك «الناى» الحامل لأجواء السحر ويجعلنا شركاء فى إبداعه بعد أن «رفع الستار» عما يدور فى الأعماق المشتركة بطلاقة وبساطة السهل الممتنع..

يقدم الفنان فى لوحاته «بالتة الوان» ضافية مشحونة بالساخن والبارد معًا ، لكنه ينسجها فى «عجينة» تلغى التنافر تماما وتؤكد وحدة الأضداد .. تكسو ملامح وقسمات «أميراته الشعبيات» مسحة من الحزن النبيل ... وتبدو الوجوه وكأنما تنتظر «المعجزة» أو الحبيب الذى استدرج إلى ميادين القتال فى بقاع نائية .. يغلفها ويلم بها هاجس أنه ذهب ولن يعود...

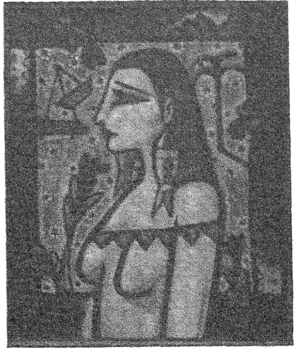
تبوح شخوصه الشعبية المحملة بتراث حافل من الأحزان بما تبطن فى أعماقها ، وتفصح «العيون الكحيلة» الساهمة ، والشفاه التى تومىء فى صمت إلى الأسرار ، وعالم اللاوعى المتوارث والذى يموج ويئن كالبركان ، ويبقى مخزونا وإن كان يبغى الفكاك..لكن جماليات الشكل فى لوحاته وعذوبة المعطيات توازن كل ذلك ، وتتخفى «الدراما» تحت وميض الإبهار لا ينضوى «التونى» تحت لواء مدرسة فنية بعينها ، ولا يبالغ فى استخدام براعات التقنية ، فملامس السطوح هادئة ناعمة تترك لعناصر الشكل أن تتصدر العمل ، بحيث تبدو الخلفية وكأنها «ستار» محايد يترك للممثلين فرصتهم كاملة فى اجتذاب الانتباه..

عالم حلمى التونى يوحى بكثير ، غنى بالغنائية ، كما أنه حسى الأحلام بحيث يجعلنا نشاركه فى صوره وتصوراته ، وتلك من مزايا ومعطيات الفنان الذى صقلت وجدانه الثقافة



الزهور والفتاة المجنحة ١٩٩٤

القاهرة - مايو - ١٩٩٤



بنت الفراعنة ١٩٩٤



حلم الصبى الأسمر ١٩٩٣

وجعلته يكسر الحدود التقليدية فى ممارسات الفنون.. خياله خصب .. والخيال هو أقوى مقومات الفنان المتمرس .. به يضيف ويشق لنفسه موقعه المتميز.. كما أن تداعياته الفنية العديدة والغزيرة قد احتلت موقعا فريدًا بين أعمال زملائه الفنانين..

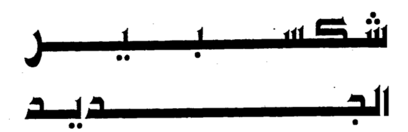
ومن خلال أعماله تلك نلمس بوضوح أنه استطاع بغير توتر أو اصطناع أن يحل مشكلة الأصالة والمعاصرة ، وأن يجتاز بإبداعه المحلية القومية فى ارتباطها بعالمية الفن ، من خلال ذلك المضمون الإنسانى الذى يشترك فى الإحساس به كل البشر..

فهو فى استلهامه للتراث الشعبى كان اتجاهه إلى الروح والمضامين والعزف على الرموز بأوتار الوجدان الذاتى وتداعياته المتعددة...

لقد استلهم أغوار «الموروث» بروح الفنان المعاصرة .. هكذا ببساطة ودون غوص فى متاهات ميتافيزيقية ، وبصوت هامس جاء يقدم «بصمته» .. وتركها أمام العيون لترى فيها ماتشاء.

والحق أن لوحات حلمى التونى الأخيرة قد تركت صداها فى مخيلتى .. وكأنما تركت مواقعها لتملأ خيال المتلقى وتهمس «بطلاته» وهن مطلات على أحلام اليقظة والنوم معًا..

وهذا هو عطاء الفنان ... ■



عبد المنعم سليم

فهل فيكم من سمع عن ذلك الكتاب الشهير الذى نُشر منذ سنوات فى إنجلترا باسم: **سترافنسكى يتحدث مع كولين ديفيز** ؟ أشك كثيرًا فى أن هناك من قرأ هذا الكتاب، بل من عرف عنه أصلا. وهذا ليس عيبا، ولكن العيب فى الخطوات والإجراءات الكثيرة التى تمنعنا من معرفة ما يحدث حولنا.

وأنا لا أنوى أن أتكلم عن هذا الكتاب، ولكن موضوعى اليوم يفرض أن أعرض لفقرة صغيرة منه كمقدمة، لما أنوى أن أكتب عنه.

معروف أن **سترافنسكى** هو واحد من الموسيقيين العظام فى هذا القرن أما كولين **ديفيز** فهو تلميذه، وأيضا قائد فرقة موسيقية عزفت فى لندن ونيويورك وبرلين، وفى عواصم عالمية أخرى.

فى هذا الكتاب يسأل كولين **ديفيز** أستاذه سترافنسكى:

- باعتبارك عبقريًا..

بريطانيا ترسل للعالم شكسبير آخر بعد أربعة قرون. هو الكاتب المسرحى القنبلة آلان إيكبورن الذى يعد بعد شكسبير، أحد عباقرة البشرية، وقبل ديكنز وريديتشارد هاريس، وويلى راسل وآرثر ميللر كما يقول عنه المجلس الثقافى البريطانى.

وهنا قاطعه **سترافنسكى** قائلا: أنا لست عبقريا.. العباقرة فى هذا العالم ثلاثة فقط هم: **بيتهوفن**، ومايكل انجلو، وشكسبير.

إذن شكسبير واحد من عباقرة البشرية فى عالم المسرح.

والسؤال: من الثانى؟

من يجرؤ على أن يدعى أنه الثانى بعد شكسبير؟.. أو من يجرؤ من النقاد أو غيرهم على القول إن هذا الكاتب المسرحى هو الثانى بعد شكسبير؟..

كانت الإجابة دائما: لا أحد يجرؤ على هذا الادعاء. إلى أن جاء الناقد الأدبى لجريدة **الأوبزيرفر** البريطانية: مايكل **كوفينى** Coveney ليلقى بقنبلته تحت (مانشيت) كبير: الثانى بعد شكسبير.

هكذا ببساطة؟.. نعم. من هو؟.. من هو هذا الثانى بعد شكسبير؟.. إنه الكاتب البريطانى آلان إيكبورن ALan Ayckbourn، وقد استطاع أن يكون

الثاني بعد شكسبير بعد عرض مسرحيته (كوميديات المنتقمين) التي عُرضت في (الويست إند) بلندن.

وقبل ان نسترسل لابد أن نقرر أن إيكبورن لا يعرض مسرحياته دائما في لندن، بل في مسرح خارجها اسمه سكاربارا Scarborough وهو مسرح صغير عدد مقاعده ثلاثمائة مقعد فقط، وإيكبورن يشغل وظيفة في هذا المسرح، ويشعر بجو من الألفة والمودة مع العاملين جميعا على كافة المستويات..

ويقول ناقد **الأوبزيرفر**: إن عمله بالمسرح المذكور أعطاه فرصة كبيرة لعملية الخلق الفني.. بمعنى انه لم يكن يعتمد في كسب عيشه على المسرح فقط، أي على الكتابة، بل على مرتبه أساسًا.

واليوم يعتبر إيكبورن أشهر كتاب بريطانيا. وهو يكتب للمسرح التجاري - وهذا ليس عجيبا - وعلى هذا فإنه يقف مع المثقفين على أرضية واحدة، وباحترام شديد.

ونقاد بريطانيا يضعون إيكبورن في معطف تشيكوف، حتى إن المجلس الثقافي البريطاني يقول عنه: إنه بعد شكسبير وقبل ديكنز في رواياته التي تحولت إلى مسرحيات، وأيضا قبل ريتشارد هاريس، وويلي راسل، وآرثر ميللر.

والآن، ماذا في مسرحيات إيكبورن الثاني بعد شكسبير؟ مايكل **كوفني** يقول:**مسرحيات إيكبورن تتواءم كليا ضد المأساة الكاملة، وفي المانيا يعتبرونها شهادة كئيبة، وكاشفة لظلم الرأسمالية الساعية باستمرار لأن تضع في حسبانها حجم الفائدة التي يمكن الحصول عليها.**

وعن وجهة النظر الألمانية هذه يعلق **كوفني**: بهذا المفهوم الألماني لمسرحيات إيكبورن فإن المؤلف هنا إما ان يكون يمينيا مثل الكاتب المسرحي جون اوزبورن، وإما ان يكون احسن كاتب كوميديا منذ كاتب فرنسا العظيم موليير، وبالنسبة لأكثر المشاهدين فإن (اختراعاته) المسرحية في غاية التأثير. ولذلك فليس عجيبًا أن تكون المانيا هي أهم الدول التي تعرض فيها مسرحيات إيكبورن. إذن، فهناك إجماع عام بريطاني، وغير بريطاني، على أن ايكبورن هو الكاتب المسرحي الذي يمكن أن يقال عنه إنه الثاني بعد شكسبير.

ولكن كيف؟..

لقد كان التحدي الأول والحقيقي الذي قام به إيكبورن، عندما صدم جمهور **(الويست إند)** في لندن بعرض مسرحي مكون من مسرحيتين على مسرح (ستراند) تحت اسم (كوميديات الانتقام) منذ أقل من سنتين وذلك بمناسبة عيد ميلاده الخمسين.. فكان العرض كما لو كان هدية لنفسه بمناسبة عيد ميلاده، وفي الوقت نفسه صدمة فنية للجمهور؛ فالمسرحيتان لاتعرضان في ليلة واحدة، بل في ليلتين متتاليتين، وهناك ارتباط شديد بينهما.. أي أنك طالما حضرت العرض الأول فلابد ان تحضر العرض الثاني.



ويقول إيكبورن: إن مخرج مسرحياتي مايكل كودرون كان متهما بأن يلخص أو يكثف المسرحيتين (كوميديات الانتقام)، ولكنني اقف أمام أي شخص يحاول أن يجعل منهما مسرحية واحدة. المسألة هي أنهما يجب أن يكونا كما كتبتهماتماما. يجب أن يكون العرض على ليلتين ومتتاليتين. إنني في هذه الأيام بالذات أصبحت أكثر اندفاعا نحو الدفاع عن مسرحياتي، ولا اغير أشياء كثيرة أثناء (البروفات). في بداية السبعينيات كنت أتعرض لضغوط كثيرة لكي أغيرّ احدى مسرحياتي الطويلة لتكون ثلاث مسرحيات منفصلة، ولكنني رفضت. والآن لقد أصبح مايكل كودرون مخلصا تماما لأفكاري.

ولد الان إيكبورن في (هامستيد) - وهي منطقة أرستقراطية لندنية) في ١٩٣٩، وهو الابن الوحيد لقائد أوركسترا لندن السيمفوني، وأمه كاتبة قصة لمجلة (المرأة). ولقد طلقت أمه أباه وتزوجت مرة أخرى، عندما كان عمره سبع سنوات، لمدير أحد البنوك. وعاش «الان» حياته بين الأم والأب وبين شد وجذب مستمرين.

وفي سن السابعة عشر اشتغل مساعدًا لمدير احد المسارح وهو: دونالد وولفت.

بعد ذلك. وبعد أن أصبح الان في الصورة، ككاتب، عاش مع الممثلة (هيذار

ستونى) لفترة تجاوزت حتى الآن عشرين عاما، وقد كان متزوجًا من قبل، وانفصل عن زوجته، ومع هذا فقد ظل الثلاثة: الكاتب والزوجة والعشيقة.. يعيش كل منهم حياته، ولم يكن أى منهم يريد أن يتسبب فى تغيير هذا الوضع الذى اعتبروه بمثابة وضع لافكاك منه، وانه بذلك مقبول من الأطراف الثلاثة.

واكثر من هذا أن عشيقته الممثلة هيذار ستونى قررت أن تترك عملها كممثلة وتهب نفسها لخدمة الان إيكبورن.

تقول هيذار ستونى: المسرح هو حياة الان، ودورى بالنسبة له هو أن اقوم بترتيب اوراقه ولم يكن ممكنا على الإطلاق أن افعل ذلك لو لم أكن معجبة به ككاتب عظيم.

ولقد لاحظت هيذار ستونى تغيرا هاما فى أعمال إيكبورن المسرحية. تقول: كتاباته الآن أصبحت أكثر تحررًا، وبالنسبة لى هذا شيء جديد تماما، واعتقد أن لى إسهامًا فى ذلك بشكل جدى.

كان هذا كلام هيذار ستونى، حبيبته، أو عشيقته لو أردنا أن نحدد المسألة بشكل أوقع، ولكن ماذا عن حياة الان إيكبورن كزوج سابق.. لم يطلق زوجته، أو لم تطلقه هى بعد؟

الان إيكبورن له ولدان، واحد منهما عمره واحد وثلاثون عاما ويعيش فى امريكا، الثانى عمره تسعة وعشرون عامًا وهو يهدد - هذا هو نص الكلمة - يهدد باستمرار بأنه سوف يكون كاتبا!

والآن .. هذا الكاتب الذى يعتبرونه الثانى بعد شكسبير.. هل له دور آخر فى مجال آخر؟

الإجابة: نعم. ونشرح:

فى مسرحيات الان إيكبورن لا يوجد أطفال. ومع هذا فقد أصبح مشغول البال بالكتابة لهم فى السنوات الأخيرة. يقول: مع الأطفال لابد أن تكتب حكاية جيدة وإلا يجب أن تعتبر نفسك ميتًا. إنهم مثلا يحبون الدواليب المظلمة.. وفى الواقع لا توجد حدود لما يمكن أن تعطيه لهم.

ويقول الناقد الأدبى **للأوبزيرفر، مايكل كوفنى**: إننى أعتقد أن مسرحياته للأطفال لها هدف آخر.. هو أن يعجب بها الكبار أيضا، وذلك فى محاولة منه، بعد هذه السنوات الطويلة من الكتابة، لاكتشاف أهمية البناء التجريبى. **لذلك فإن كتابات إيكبورن قد بدأت تتخذ خطًا اخلاقيا لا يعنى فقط بقضية الأطفال فى هذا العالم المتغير العجيب، ولكن إحساسه أيضا بضرورة أن يهتم بالمسائل السياسية والاجتماعية بالنسبة لبلده.** ولذلك فإنه فى مسرحية (طريق إلى أعلى المنبع) التى كتبها سنة ١٩٨١ يصفها هو بنفسه قائلا: إنها أسطورة عن الشر.

وفى مسرحيات أخرى بعدها يقف بالإنسان وقيمه الحضارية أمام تطور العصر الخطير من الناحية التكنولوجية.

على أنه يلاحظ أن الممثلين الذين يمثلون فى مسرحيات إيكبورن ليسوا من المشهورين فى عالم التمثيل. ولقد حدثت مناقشة حول هذا الموضوع، وكان السؤال المهم خلال هذه المناقشة هو: هل مسرحيات إيكبورن يمكن أن يكون لها مسرحية أكبر إذا مالعب فيها ممثلون كبار؟

وكانت الإجابة : لا.

ومعنى هذا أن كتابات إيكبورن مسرحيا، وفى حد ذاتها، كافية لأن تصنع الممثل لا أن يصنعها الممثل.

ومع هذا فقد لعب بعضُ الممثلين المشهورين فى بعض مسرحيات إيكبورن، وذلك بعد أن أصبح له مكانة مهمة على ساحة الكتابة المسرحية.

ونستطيع أن نعدد بعض الأسماء مثل: توم كورتينى، مايكل جابيون، جوليا ماكنزى، دوجلاس بينشى، وغيرهم فى مسرحيات: رجل اللحظة - امرأة فى خاطرى .. وغيرهما من مسرحياته الكثيرة.

والآن مالخطوة التالية مسرحيا بالنسبة للرجل الثانى بعد شكسبير؟..

الإجابة: فى العام الماضى تحركت مجموعة سكارابارا المسرحية إلى سينما أوديون القديمة فى لندن، والتى تكلف تحويلها إلى دار عرض مسرحية مبلغ أربعة ونصف مليون جنيه استرلينى.. وبدأت تعمل هناك، ومع هذا فإن المسرح لا يتسع إلا لـ أربعمائة مقعد، وستوديو ومكاتب وقاعة للبروفات.

هذا، ومنذ يناير الماضى (١٩٩٣) خَلَفَ إيكبورن: (ايان ماكلين) فى جامعة اكسفورد. وهكذا أصبح إيكبورن أستاذًا زائرًا فى هذه الجامعة العتيدة ويقوم بتدريس (المسرح الحديث) بها. وهنا فى هذا المجال انتقلت بالفعل إحدى مسرحيات إيكبورن من مسرح سكارابارا وهى مسرحية (واحد فوق الثامن) إلى مسرح أكسفورد.

وهنا يعلق إيكبورن على هذين الحدثين تعيينه استاذاً زائرًا وعرض مسرحيته فى اكسفورد. يقول: إننى لست رجلا اكاديميا، فأنا لا أصلح تماما لأن القى دروسًا فى الجامعة، ولكن افضل ما استطيع أن أعمله هو أن استخدم المسرحية التى تعرض كوسيلة للمناقشة فقط، ثم إعطاء النصيحة للطلبة.. ولى أنا شخصياً بأن أستفيد من نصائحهم وآرائهم.

هذا ورغم الربط بين شكسبير وإيكبورن، باعتبار الأول والثانى، إلا أن هناك تفرقة مهمة بين الاثنين، وهى أن شكسبير كان يكتب، شعراً، أما إيكبورن فإنه لا يكتب الشعر.. على الأقل حتى الآن، فمسرحياته إذن تقتنص من شكسبير عمقه وليس شعره.

بعد هذا كله، أى بعد تقديم هذا الكاتب الجديد باعتباره الثانى بعد شكسبير وفى وطن شكسبير نفسه.. يصح أن نتساءل لماذا لا يكون صوت إيكبورن مدويا كما كان صوت شكسبير الذى توفى منذ اكثر من اربعمائة عام؟..

هل لابد أن تمر هذه القرون كلها ليصبح الكاتب شيئًا له قيمة وله دوى وتاريخ ومجد؟.. أم أن إفرازات هذا العصر الذى نعيشه تجعل رؤيتنا موزعة بين اشياء كثيرة لا يمكن حصرها إلى الدرجة التى لم يعد يأخذ فيها المسرح دويه العظيم الذى كان؟..

إنه سؤال ربما تصعب الإجابة عنه. ولو أن ما حولنا من فنون، بالرغم من كثرتها وتنوعها وطرق تقنيتها.. بالرغم من ذلك فإن عباقرة الماضى مازالوا على الساحة الفنية بشكل أوقع بكثير مما هو واقع حولنا، ويحيط بنا اناء الليل وأطراف النهار.

إنه سؤال صعب كما قلت، فهل لديكم أنتم إجابة؟ ■

جــدليــة الوعى والذاكــرة والتــخــيل فى الخطاب الشعرى لدى وليد منير

عبدالرحمن أبوعوف

ق يشكل ويتكون الخطاب الشعرى الحداثى عند الشاعر الناقد وليد منير من تعقد وصراع جدلية الوعى والذاكرة والتخيل.

وإن تحليلا للمحتوى الدلالى والأسلوبى التعبيرى المشخص لإنجازه الشعرى الخصب والمتميز مقسما إلى مقاطع يزودنا بخريطة لرحلة الشاعر الخاصة المجهدة من موضوع إلى موضوع، وتتبدى مهمة الناقد الأولية فى أن يأخذ هذه الوحدات الفكرية والعاطفية والبنائية والمجازية ويعيد تقديمها للقارىء بوصفها جوانب منمطة متماسكة لها وحدتها ونبرتها الإيقاعية وموسيقاها اللغوية.

إن وليد منير يصارحنا فى همس شفيف وخفوت الصوت عبر الصورة والرمز والمحسوس والمجاز.. أنه يبغض رؤية الحواجز بين العقل والوجدان، بين العينى والمتخيل، الحقيقى والوهمى، المطلق والنسبى، الكلى والجزئى.. فى أى موقف سواء فى أخص الخصوص

قراءة نقدية لأشعار أحد الشعراء المعاصرين، يرى الناقد أنه يكتب شعره لكى يكتشف ذاته عبر تخطيه للحاجز الفاصل بين العقل والوجدان، والعينى والمتخيل، الحقيقى والوهمى، المطلق والنسبى.

أو فى أعم العموم وأنه يتمنى هدم هذه الحواجز وإزالتها...

ويبدو انه ادرك بتلقائية ووعى أن الأشياء ليست فى نظام نهائى على الإطلاق.. لذلك كان الوزن والإيقاع فى بنية القصيدة عند وليد منير ببساطة عبارة عن مثير للانتباه، ليس أى انتباه بل نوع خاص من الانتباه، الانتباه إلى التداعيات العاطفية للكلمات ذاتها، ويميل الوزن إلى تجريد اللغة إلى حد ما - من واقعها. وبذلك يرمى بنوع من الوجود غير المادى نصف الواعى على الموضوع كله.

والقصيدة أيضا عند وليد منير تنمو عضويا من الذاكرة الشخصية وإذا كانت فى الحقيقة قد كتبت على شكل متفنن (أى مرتدية مسوح الفن) فإن الأصل فيها أنها ليست متفننة، وليس لديه الرغبة فى تنظير عمله فهو يكتبه لكى يكتشف ذاته بالدرجة الأولى، فهو يعالج برشاقة ولمسة خفيفة وهمس رهيف أشد الموضوعات غرابة ولكن

يقف وراء عالمه الشعرى عقل هو فى الوقت نفسه صاح وحديث متناغم بدقة مع حرقة المشكلة الإنسانية.. إنه يعطينا الانطباع (إن المرء ليمل من مشاهدة الطبيعة ولكنه لا يمل القلب البشرى).

وتتبدى إحدى مظاهر تجليات وفيوض الوعى المفارق فى صراع العقل والمخيلة وتعقد العلاقة الجدلية بين المبدع والناقد فى خطاب وليد منير - الشعرى فى عديد من القصائد التى تتأمل ماهية وجوهر وحقيقة ومفهوم فن الشعر ودلالته ومغزاه وتعدد رؤاه.. وهو واحد من المفاتيح لقراءة وتعمق الفضاء الشعرى عنده.

يقول فى عذوبة ورشاقة وحكمة فى قصيدة (مقتطفات من حديث ليلة حزينة) من ديوان (والنيل أخضر فى العيون):

تتحدث عن محنة الشعر

عن محنة القلب

والشعر والقلب شيئان يحمل وزرهما المرء، يوما لكى يتعذب بهما

ويوما لكى يتعذب لهما

وأسأل ماذا ترى يمنحان

عبير الرؤى أم نبيذ العزاء؟!

ويطاطىء فى حسرة صاحبى

ثم يهمس.. لا شىء غير الشقاء

ويعترف فى مرارة فى قصيدة (رباعيات) من الديوان نفسه:

الحلم يعنى أن تموت وأن تصير بلا حدود

والشعر يعنى أن تموت وأن تصير بلا حدود

فمتى تعين حدود قلبى؟!

حين تختصريننى

أم حين نختصر الوجود؟

والشاعر فى قصيدة (يوميات شاعر يقتله السأم)يتمرد ويتخلف للمرة الثانية عن موعده معها فى الصباح:

امزق أوراق شعرى القديمة

والقى بها للرياح التى إختـرت الاتجىء

ادعى كذبًا أن فى الشعر بعض عطاء النبوءة

ولكننى حين أكشف وجهى أمام الحروف

اتبين كم كان زيف ادعائى

* * *

وهو يضيف رغم هذه المرارة والاغتراب أنه:

صيادا كنت وكان الشعر شباكى

كان الحزن رفيقى

كان الطعم هو الكلمة

صيادا كنت وكانت شمس الإنسان تغيب على كل الشطآن

كانت موسيقا غامضة تتسلل فى اذنى وتموت...

بل إن الشاعر يصرح فى نبرة عالية فى قصيدة (تورط):

لا تعيروا وليدا كثير اهتمام فإن وليدا يحب الحديث عن الشعر والحب والمعجزات، وأنتم تحبون زيف الكلام وبهرجة الكذب.. الآن أعرف أنى تورطت فى عالم ليس من عالمى فيه شىء وأنتم إذا صح ظنى بكم خير أصحابه فاغفروا لى جنونى وغلظة قلبى.

ولاتسرفوا فى توخى الحقيقة

فالشعر عنده محنة ونبوءة: أداة لإدراك الواقع وسبر أغواره ولغة للتواصل والاستحالة مع الآخرين.. هو ينبوعه وأسطورته وحلمه وانكساراته... وهو صياغة وتجاوز للمحدود إلى اللامحدود واللانهائى..وهو وسيلته إلى إعادة التوازن العقلى والنفسى لذلك فهو يتوحد مع كبار الشعراء ويلتقط أحزانهم ويصحبهم فى محنتهم.. ورؤاهم فى عديد من القصائد عن أبى العلاء وعروة بن الورد، وجارثيا لوركا.. ونجيب سرور.. إلخ ويختار لمداخل بعض قصائده مقتطفات دالة من بعضهم تترجم أشواقه ورؤيته وتجربته الحياتية والعقلية والوجدانية.

فى قصيدة: أحزان أبى العلاء وهى رباعية وترية تستبدل بالألحان الكلمات.. غير أن الكلمة هنا مركز استقطاب لعلائق عديدة نفسية واجتماعية وتاريخية وأيديولوجية وغيرها.. وهى فى البنية الشعرية، تملك أبعادا أخرى، متنقلا من الكلمة إلى ما يتجاوزها أى العبارة، ويحاول أن يلتقط عالم الشاعر فى الصورة - المجاز التى هى بدورها عالم كامل من الإشعاعات،..فقراءة القصيدة لذلك تشعرك بأن فى النص.. كما فى الإنسان فائضا.. القراءة الأصح هى التى تعيد اعتباره.

... والشاعر هنا يتوحد مع تشاؤم أبى العلاء وعدمية رؤيته الفلسفية:

علمتنا الأسماء يوما والصفات

حتى نرى أبعد مما تحت أقدامنا

أوبين أيدينا

لكننا حين انحدرنا من بطون الأمهات

صرنا شياطينا

أساله للهائم بيتا

للجوعان رغيفا

للعريان قميصا

أساله الحجة كى أغمد سيفى

فى قلب الظلم

أو أدفع بشهادته الصوتا

لكنى الآن

أسأله أن يُنزلَ بصنيعته فى الأرض المقتا

فالإنسان

ليس جديراً بحياة الإنسان

فلتنتظروا الموتا

فلتنتظروا الموتا

وفى مقطع آخر تتأكد فلسفة أبى العلاء فى رؤية الشاعر المعاصر.

قال أبو العلاء:

ضحكنا وكان الضحك منا سفاهة

وحق لسكان البرية أن يبكوا

تحطمنا الأيام حتى كأننا

زجاج ولكن لا يعادله سبك

كلما اخترت القرار

هربت منى الرؤى

واحترت فى أمرى

وخانتنى السريرة

وتتصاعد النبرة الملتاعة ترثى نجيب سرور - شاعر قرية إخطاب رمز الثورة على الإقطاع، وهنا أيضا نتعرف على تجلى آخر لماهية ومعنى الشعر وآفاقه الرحبة.

الشعر ليس مدينة خضراء تفتح بابها للمتعب الخاوى اليدين كى يستريح من الظمأ

الشعر منفى للذين أبوا سوى أن يدمن الحرف الرحيل

ويزيل عن أهدابنا طعم الصدأ

ويضىء عبر القلب.. عبر المقلتين

إن الطابع الغالب على إيقاع هذه القصيدة هو العاطفية الحزينة فى مستوى الوعى الذى أشار إليها النبر والحركية الناتجة عن التنوع الذى يشير إليه التنغيم.

وعن - جارثيا لوركا... ومأساة مصرعه ومصرع الشعر والشجاعة والحب والحلم بيد الفاشية القبيحة. - تتداعى من ذاكرة الشاعر وعبر أسطورة (الدويندى) قصيدة تعتبر بداية مرحلة النضج والإحكام التعبيرى والبناء الأسلوبى والأداء الشعرى الهامس الفائق الحيوية والرهافة فى رحلة وليد منير - وتبلور سمات وملامح رؤيته للعالم والحقيقة والأشياء والتى سنجدها فى عدد من قصائد السنوات الأخيرة التى لم تنشر بعد فى ديوان - - هنا فن كلامى ينصهر فيه سلطان الكلمة وسلطان الموسيقا من أجل أن تنصاع القصيدة لإرادة الشاعر وليس الشاعرلإرادة القصيدة.. فكل حالة نفسية أيا كانت ضآلتها.. وكل خلجة إبداعية خاطفة لابد أن يقابلها تجسيد مناسب خاطف أيضا وفريد فى نوعه.

فى هامش القصيدة يقول وليد منير(الدويندى كما يشير إليه (لوركا) قوة غامضة وداكنة، تحس ولا تفهم وتنطوى على سر الصدق الأعظم الذى يستثار فى خلايا الدم ذاتها، الدويندى صراع حقيقى مع الروح وهو لا يظهر إذا لم ير إمكانية الموت. إنه يحب حافة الأشياء،يحب الجرح.. وينجذب إلى حيث تذيب الأشكال نفسها فى أفق لامرئى)

كان لوركا يحب الدويندى

وكان الدويندى يقرّب قلب المحب من الموت

كان المصارع.. والثور فى حلبة الروح

وجها لوجه

وحيدين

ويقول:

لم أك أعرف بالضبط ما قد يكون الدويندى

وما قد تكونين

أوما أكون

ولكنى كنت أعرف أنى المصارع

والثور

والشاعر الطفل

والراقص الغجرى

***

ويقول مخاطبا الحقيقة مجسدة فى الحبيبة.. المرأة الوطن:

لا تتخلى عن النار

أرجوك

لاتتخلى عن الريح والعشب

لا تتخلى عن الكلمات التى خلصت قلب لوركا

من الموت إذ مات

لا تتخلى مع الشمس عنى

ولا عن رماد الدويندى

فالكلمات أقوى من الموت وهى تتقد فى قلب الرماد..لتبعث كالعنقاء، تتجدد تجدد الحياة والعقل الإنسانى..

إننا نجد فى هذه القصيدة أن الحروف لها قوة تفوق قوة الجمل والكلمات قوة اللغة المحبوسة، فى قيود المنطق، وهو يعود بلغة الشعر إلى لغة السحر، حيث تستنزل القوى الخفية من عالم الغيب وهى تؤكد أيضا ما سبق أن لاحظناه من شاعرية التعبير وتجريد اللغة من واقعها لإعطاء نوع من الوجود غير المادى نصف الواعى على الموضوع كله.

هذا القدر من القصائد التى تجلى وتكشّف فيها الوعى.. ويقظة وتوهج العقل المقارن .. بلغة ومعنى وتعدد الرؤى لمفهوم الشعر كبصيرة وكشف ورؤية مرجعية أساسية عند - وليد منير. ينقلنالمقارية ومناقشة نوعية جدل هذا

الوعى مع الذاكرة والتخيل.. وثمرة هذا الجدل الخلاق وتعقد تفاعلاته وتحولاته وصيرورته.. سوف يعطينا قدرا من مكونات وعناصر رؤيته الفكرية وحداثته الخاصة بآليتها وبنيتها الشعرية المجازية الدالة.

وبداية يتكشف الخطاب الشعرى عند وليد منير فى مستوى الرؤية ذات الشمول الحى المتجاوزة النظام الاجتماعى عن صراع حقيقى مجهد ومرهق مع الروح لا يظهر إذا لم ير إمكانية الموت.. فهو يحب حافة الأشياء ويحب الجرح، وينجذب إلى حيث تذيب الأشكال نفسها فى أفق لامرئى.. فى هذا المدى البعيد البعيد، ويصبح للذاكرة والتخيل دور يتجاوز حقيقتها الأولية كتراكم خبرات حياتية وثقافية وفنية عميقة وإيديولوجية لها خصوصيتها النابعة من موقف تجاه واقع سياسى واجتماعى وأخلاقى متآكل مهادن ومتداع ومتدن وتابع واقع السبعينيات الكئيب حيث التراجعات وانكسار الحلم وإجهاض مشروع النهضة والتحرر والعدالة وتداعيات هزيمة ٦٧..

ولنقرأ معا قصيدة - هجو - فى ديوان (قصائد للبعيد البعيد) لنتأكد من هذا المدخل النقدى الأولى لرؤية وموقف الشاعر وذاكرته:

لذاكرتى يعود الرمل

هأنذا أفتش تحت جلدى عن صحارى

طاف فيها الوحى، والشعراء

وانحدرت خطى العشاق من أضلاعها

قلت انظروا

هذا هو الخبز البسيط

وهذه زيتونة الأشعار فوق رؤوسنا

والخيل تحمل أنبياء

والنجوم تردد النجوى

فيلهج باسم كل غزالة فى البيد مجنون (بليلى)

قلت أيتها الصحارى

كم لذاكرتى أراك الآن بين دمى وبينى شوكة

وأراك هذا النفط يجرى

والليالى كلها مستنفرات فى حقيبة تاجر

ونبيذ آلهة ملوك

وتتداعى صور معتمة مكثفة للعقم والانهيارات، فالصحارى سيدة الخرائب فى ممالك مهجته، والعاهرات يضجعن لجند (ابرهة)، وتسترجع الذاكرة تراث الشعر العربى الجاهلى، فيفتش الشاعر تحت جلده عن بثينة وامرىء القيس الطريد وعروة، ويتساءل فى شوق أين ضاع الجد؟ ويدعو فى انكسار الفرسان.. أن يعودوا فهو صفر اليدين. دون وحى، دون عشاق دون قصائد

ويأتى لحن الفرار فى هذا القصيد السيمفونى الحزين المهيب:

وأقول ذاكرتى انتحارك

ثم أشهد أن بين دمى وبينى شوكة

إن المغانى ذكريات

إن هذا النفط يجرى تحت كل وسادة

إن الليالى كلها

ونبيذ آلهة ملوك

ولنتأمل هذه العبارة / النبوءة (إن هذا النفط يجرى تحت كل وسادة) أليست قراءة بعيدة البصيرة لمأساة حرب الخليج حيث شاركت مصر وامتهنت كبرياؤها فى ضرب الشعب العراقى العربى تحت هيمنة الولايات المتحدة والتحالف الغربى؟!!

إن الشاعر فى هذه القصيدة القاتلة يكشف ويعرى حالة الاستلاب والقهر التى عاشتها مصر والعرب بعد السبعينيات ومازالت المأساة تتداعى فى صور أكثر شراسة، أبرزها قضية فلسطين.

فهل تفسر هذه العتامة والقتامة والانهيار والسقوط والتهرؤ لأنظمة عربية شمولية تابعة ومهادنة تمارس القهر والتسلط على شعوبها ومثقفيها.. هل يفسر كل ذلك لجوء الشاعر للحلم والتخيل والفانتازيا ومفارقة الواقع الكئيب اللاعقلانى.. حيث تهب رياح السلفية والظلام واغتيال الفكر والشعر بالرصاص فى إبداعه الشعرى الأخير؟

سوف نتوقف فى عجالة عند قصيدتين بالغتى الدلالة عن المرحلة الأخيرة تترجمان وتجسدان نضج وتألق رؤيته وشاعريته وإحكام سيطرته على أدواته التعبيرية وصوره ولغته التشكيلية ذات الإيقاع الهادر المتدفق.

١ - قصيدة (لحظة يقظة الحلم) نشرت بمجلة القاهرة فى نوفمبر ١٩٩٣، وقصيدة (الحالم) نشرت بمجلة إبداع مارس ١٩٩٤. فى هاتين القصيدتين وغيرهما.. مثل - المقهى، خبز لأيامها.. خمر لحنينى، أرملة، القارة الأخرى، تشكل فى إحكام شكلى حداثة وليد منير - الخاصة.. وسط أبناء جيله من شعراء السبعينيات والحداثة والرفض.. فهو يقيم رؤيته الفكرية على آفاق ما بعد الماركسية والوجودية والفرويدية... التى دخلت فى طريق مسدود وتجاوزتها مشكلات العلم والتحولات السياسية العالمية، وتتبدى القصيدة عند وليد منير - محكمة فى قوانينها اللغوية والبلاغية والموسيقية وهو يثبت هنا أن كل جيل يشكل بنيته الشعرية تشكيلا له خصوصيته التى تتوافق أو تتخالف مع

سابقيه ولاحقيه..وينحو الشاعر إلى القيم الحداثية الأساسية مثل الاقتصاد، والسحرية واللاشخصية أو التلميح، والتناول الحاذق الشكلى، والطفرات المتطرفة والتجزىء وعدم الاستمرارية... إنها قصيدة جديدة يقوم فيها الوزن والقافية والمقطع الشعرى وجمال الصوت والتخيل والإحكام الشكلى..

وبذلك يشارك وليد منير برؤيويته الخاصة ولغته وموسيقاه اللغوية... فى إنجاز ثورة شعراء السبعينيات الجيدة المستقبلية حيث تصبح القصيدة لقاء بين شكل يتهدم وشكل ينهض .. وتصبح انبثاق أشكال لأنها انهدام أشكال، والحياة نفسها تصبح كالقصيدة، شكلا، وليس الشكل تمثيلا نقليا أو وصفيا، إنه فضاء خارجى يحتوى فضاء داخليا، وهو فيما يحتويه، يوحى بأبعاده،

بهذا المنظور والمنهج النقدى نقرأ قصيدة (لحظة يقظة الحلم).

من البداية يضعنا ـ الشاعر فى قلب وحضور الحلم ويقظته وتسبح الكلمات فى ظلال ورمادية ضبابية غير أن لها رموزها الدالة ذات الشفافية والإشعاع، تجسد الهرم، والتعب.. والتلاشى والعجز والنسيان:

متى يستريح التعب

كبرتُ

وظلت نوافذها فى دم الطفل تصطك

تشبهنى ذكرياتى

وذاكرتى طلقة

وحصان عجوز

صوبى

صوبت

أصيبى

أصابت

وحينئذ هدأ الماء

واكتفت الريح أن تنحنى لصداتها

وتنفست الأيكة الظل

هل ضحكت أن أتاها نبى يبشر بين يديها

بنسيان أيامه

ويضم اسمها لسحاب الرموز؟

.. ويتكاثف المعنى ويتصاعد النغم فينتج كابوس الرؤية وتجليها قائلا:

الجداول تبقى

ولكنكم تحملون مواعيدكم

وتشيخون

ثم تموتون

لا تسألون لم الكلمات الكثيرة تعنى قليلا؟

لم الموت يعصف بالحب؟

أو لم لا يجد الناس جوهرهم؟

هكذا تعبرون

ثم ينقطع الجسر حتى الأبد

بين ترنيمة الله فيكم

وقيثار أشواقكم،

إن المعنى المختبىء المراوغ والمضمن فى بنية هذه القصيدة يشجب ويكذب دعاوى البعض التى تنفى عن شعراء السبعينيات والحداثة اعتناقهم لموقف من الواقع وإيغالهم فى الغموض... فى حين يكشف هذا التحليل الذى نقدمه عن قصد ودلالة، غير أنها تقدم فى لغة غير مباشرة وفى غير تشخيص وتجسيد محسوس. ولقد ساهم فى هذا الالتباس النقاد الشكلانيون الذين يتوقفون عند آليات النص وبنيته اللغوية ويعزلونه عن السياق التاريخى والاجتماعى.. فى حين أن المنهج الذى يقوم على الدراسة السيموطيقية

أو الأسلوبية بمنظور اجتماعى وتحليل للخطاب اللغوى الاجتماعى أو اللهجات الجماعية فى النص باعتبارها بنيات اجتماعية بالماهية تحمل خصائص اللحظة التاريخية التى تنتمى إليها..فمن تحليل الأسلوب أو اللغة داخل النص يصل إلى الدراسة التركيبية الدلالية المتكاملة القادرة على كشف النص والمجتمع فى الوقت نفسه..

وهذا المنهج يضىء لنا موقف وليد منير.. من هموم هذه المرحلة القلقة المتداعية من حياتنا السياسية، ويقدمه بصدق وبدون دعاوى مجردة وتقويم اجتماعى دعائى فقط.. فى حين تهمل المسائل المتشخصة لأسلوبيتها إهمالا تاما أو تدرس عرضا وبلا مبدئية.. لقد كانت الكلمة الشعرية تفهم بالمعنى الضيق للكلمة وبالتالى كانت تطبق عليها تطبيقا غير انتقادى مقولات الأسلوبية التقليدية و (أساسها المجاز) أو كان يكتفى بتقويمها بأوصاف فارغة من تلك التى تنطبق على اللغة كالتعبيرية والتصويرية والجزالة والبيان وما إلى ذلك دون تضمين هذه المفاهيم إلى معنى أسلوبى محدد مدروس.

وتجليات الحلم المفارق والمحلق فى أبدية فوق حدود الممكن فى الواقع المحدد.. تبلغ ذراها واكتمالها وشفافيتها وشوقها المستحيل فى الحنين والوصال مع الآخر، ومع وحدة الكون وندى وصفاء الطفولة وسكينة النفس بلا جدوى.. كل ذلك مكثف ومعطى ومشخص بلغة الرمز والمجاز والأداء التشكيلى.. فى آخر قصيدة منشورة لوليد منير وهى (الحالم)

يقول:

دائما كنت أحلم بالأرجوان

يشعل الغيم تحت يدى

ويضرج وجه الفضا بدم السيسبان

دائما كنت أحلم بامرأة كالكمان

تتغلل أنغامها فى ضلوعى

وأعزفها أين شئت

وأوقظ أوتارها فى نعاس المكان

دائما كنت أحلم بالصولجان

ثم أخلع تاجى وأنزل عن عــرش روحى

ليصعد طفل صغير يسمى الحنان

وتتتابع فى إيقاع وتيرة هامسة محلقة عذبة لهاالوانها وظلالهاتجليات الرغبة فى الحلم والتوق والبوح. ويحتضن الشاعر الوجود فى وحدة تضم العينى والمتخيل، الطبيعى والإنسانى والأسطورى فى حميمية دافئة.. غير انه يكتشف أن كل المرايا تحيل إلى بعضًا البعض حتى تحل الحياة جدائلها فى الصدى

ويعود التراب إلى الزعفران

وهو يلجأ إلى التضمين والتناهى لأسطورة شهرزاد وسجع بديع الزمان ليستنطق رؤيته وتحققاته التى توصله إلى فراغ السنين التى انتهت فجاة للحنين:

ولم تنصرف عن دموع الحقيقة

أو تنحرف عن طعم الأقحوان.

وينتهى إلى اليقين المراوغ أخيرًا عن معنى ودلالة الحلم قائلا:

دائما كنت أحلم ان أحلم

الحلم ليس سوى إبرة

ترتق الفتق فى ثوب أوقاتنا

لمسة تعرينا

عيون ترانا

مدى يتفجر داخلنا

ويداوى طفولتنا الأبدية

من شوكة اليأس

أو لدغة الأفعوان.

إن الشاعر هنا يقدم لنا فى كبرياء متواضعة قصيدة متقنه البناء عميقة الرؤية تشكل نوعا من لعب المخيلة.. إن البطل فيها هو الإنسان الذى يحزر خلف الحياة معنى مخبوءا للحياة.. إن كل إنسان يعيد العالم وتاريخه وكل إنسان يتمه ايضا، وتصبح عبارات القصيدة وصورها المركبة فى سياقها الموسيقى آنذاك ستارا يرتجف وراءه سر.

هذه محاولة متواضعة فى قراءة وتأويل المسكوت عنه فى الخطاب الشعرى لوليد منير... تثبت أن المدى الشعرى التاسع عنده لا يكتفى بأن يفتش عن حاجية خارج الذات الشاعرة من خلال التراث الإبداعى المتراكم وإنما يوجه المسار إلى الأسرار البعيدة ويرتاد روح الحياة ذاتها لكى يستل منها أعماقها وهو بذلك يرتاد تجربة لم يخضها أحد من قبله..

غير أننا نلمس فى قصائد كل من ديوانى (والنيل أخضر فى العيون) و(للبعيد البعيد) أن وليد منير قد استوعب وتمثل وتجاوز تجربة صلاح عبد الصبور فى سياحتها الثقافية التى قادته إلى المادية الجدلية أولا ثم إلى الوجودية ورست أخيـرًاعند لاادرية العبث والتصوف، غير أن صلاح عبد الصبور يمثل له فى مرحلته هذه الأخيرة التى تجاوزتها إيجابية الروح وإيجابية العقل وتزوده برؤية مستقبلية تقرأ نسبيه الحقيقة.

وعندما نتساءل عن التحدى الذى تثيره أعماله الشعرية.. فماالعلاقة بين الحياة التى يستنشقها هذا الشاعر وبين الكلمات التى يطلقها نفير اشعاره، ما العلاقة بين عالم أشعاره وبين تجارب حياته.. نجد الإجابة فى قوله:

اتصور لو انى أخرج من قمقم ضعفى

وأطوع دنياك لدنياى

لو أنى أجعل منك حدودى أو لغتى

لو أنى أكسر هندسة الأشكال جميعا

ليصير لها شكلك

اتصور أشياء وأجسدها

لكنى أعرف أن الواقع شيء آخر

شيء مختلف حقا عن (يوتوبيا) أحلامى المفقودة

ولذلك فأنا أغتصب العالم بالكلمات

افقأ عينيه وأرحل فى موسيقا الشعر

أبحث عن نفسى

وأراود ظلى المصلوب على الجدران الهشة

عن آمالى الباردة الأطراف

أسأل فى سخرية مرة

ماذا تحمل لى يابرج الدلو؟!

فى يومى الآتى من أنباء؟!!

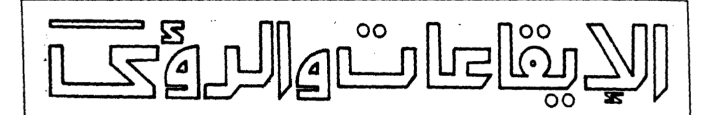
وأخيرا فإن وليد منير، قطب بارز من شعراء السبعينيات والحداثة تشكل تجربته الشعرية المنفردة ونهجه الإبداعى المجدد مع ابناء جيله حسن طلب، وعبد المنعم رمضان، ومحمد سليمان، وحلمى سالم، مستقبل وأمل الشعر المصرى العربى الذى يولد فى معاناة من عتامة وندوب واقعنا المتهرئ المهادن التابع لصبوغ حلم وكبرياء ومجد وخلود الشخصية المصرية فى تجاوزها لكل عوامل الاستلاب والقهر.. إلى الأرقى والأكثر حرية وبهجة وتقدما.■

السرُّ والأجنحةُ

العصافيرُ سرٌّ طواهُ كتابُ الفصولْ
وبه قد جرى قلمُ الريحِ
فانساب فوق بياضِ الوريقاتِ
حبرُ المَقامِ
وحبرُ الرحيلْ
آتنا ياإلهى
صباحًاوليلا بسيطين مثل خريرِالمياهِ
وسنبلتين
وعُشاً وراءَ الغصون
وأغنيةً
وجَناحَيْنِ بين السهولْ
العصافيرُ ليس لها وطنٌ مُبتداهُ هنا
مُنتهاهُ هُناكَ
وليس لها راتبٌ تتقاضاهُ
أو أمنياتٌ تكابدُها
وتروحُ خماصًا
وتغدو بِطانًا
لها اللا نهايةُ
والظلُّ
والكبرياءُ
فلا هاجسٌ يستبدُّ بها
لا هوى يعتريها فَيُلْقِى بها فى الغوايةِ
لا مُلْكُها ينبنى أو يزولْ
حُرَّةٌ هى حتى الثُمالةِ
تحسو الأناشيدَ من جدولٍ لا يَغيضُ
والوانُها حُرَّةٌ تترقرقُ بين الرمادىِّ،
والأصفرِ المتوهِّجِ، والأخضرِ السمحِ،
والقُرْمُزِىِّ الخجولْ
فى الربيع نراها مُتَوَّجةً بسماء الأقاحى
وفى الصيف تبذرُ أشواقها
والخريفُ يُبَلِّلُهَا بالشجى
والشتاءُ يزجُّ بها خلسةً فى صدى الذكرياتِ التى تتأرجحُ
لو رمت العينُ سهمًا إلى الملكوت البعيد لراق لها أن ترى
من حياةِ العصافيرِ ما لا تراهُ
لعلَّ العصافيرَ محظوظةٌ
ولعل سعادتَها فى الرضا
بسخاءِ المروجِ
وعُرْىِ الطُّلُولْ
ولها سَحَرٌ عاشقٌ دائمًا
وهواءٌ صديقٌ
ونهرٌ تثيرُ، إذا اقترَبَتْ منه، إعجابَهُ
ولها شأنُها فى المحبةِ
ظنَّ الكثيرون أن العصافيرَ كالناسِ
فابتكروا للعصافير أقفاصها
مثلما ابتكروا السجنَ
أو كوّةَ السجنِ
هل كان ذنبُ العَصافيرِ أن ظنت الريح تجرى رخاءً؟
وأن ظنت الطرقاتِ ذَلُولْ؟
العصافيرُ طيبةُ القلبِ
تحيا سجيتها
والعصافيرُ لا تعرفُ المَكْرَ
لكنها تهتدى بشُعاعِ البصيرةِ
قد فهمت كل ما عَجَزَ الناسُ عن فهمِهِ
فمضت دون أن تتساءلَ عن موتها
أو ولادتها
فالندى روحُها
والمدى كنْزُ فطْرَتها
والفصولُ كتابٌ طوى سرَّها؛
سرُّها الأبدى الذى لم يزلْ قَلَمُ الريح يجرى به
فنرى فى بياضِ الوريقاتِ ريشًا
وأجنحةً
وبلادًا
ونقرأُ حِبْرَ المَقام
وحِبْرَ الرحيلْ. ■



رسم للفنان : جواد سليم



رسالة إلى سيده فى الخمسين

شعر **وفـــاء وجـــدى**



رسم للفنان نبيل تاج

يا سَيّدةَ الخَمسيْن ربيعًا.

حين أتَيْتِ إلينا

بالوجهِ الناصعِ والفَوْدَيْنِ الشَفّافَيْن

ظَلمُوا فيكِ خيُوطَ الشَمسْ

قالوا جَاوزْتِ إلى الَخطِّ الباردْ

وعليكِ تدورُ الأدْوَاءْ

لكنْ حينَ ابْيَضّتْ غُرّتُهُ

وازْدانَ الفَوْدَانِ بوجْهِ نَهارِهْ

هَلّلَتِ الأعْيُنُ.. قالتْ:

ـ هاهوذَا يزْدَادُ رُوَاءْ

يَصْعَدُ عَرْشَ مَهابَتِهِ نُضْجًا

يَزْدَادُ شبَابًا وبهَاءْ

.....

حينَ صَعَدْتِ إلى عَرْشِ بَهَائكْ

صادِقةً دونَ رياءْ

قالوا تلكَ بقَايَا أنْثى

أو بَعْضٌ من أشلاءْ

يا سيدةَ الخمسينَ ربيعًا

حين امتلأ الجَسَدُ بنضجِ الآلام

وخبْرةِ قانونِ الأشياءْ..

قالوا أمًّا.. أوْفَتْ بِرِسالتِهَا

فلْتَزْهَدْ فيما يَطْلُبُهُ الأحْيَاءْ.

حين تَرَهّلَ منهُ الجَسَدُ وَصَارَ

عَلَى شَفَةِ الإعْيَاءْ

قالوُا يَتَصَبّى.. يَعْشَقُ..

يُمْنَى بِامْرَأةٍ غَيْدَاءْ..

يَمْتَصُّ عُصَارَةَ قَلْبٍ غَضٍّ..

جَسَدٍ بَضٍّ..

لا يُغْنِيهِ حَيَاءْ.

.....

يا سيدةَ الخَمسينَ ربيعًا..

لكِ قلبٌ يَمْلِكُ طَعْمَ الخُبْزِ الناضِجْ

وشُجَيْراتِ الحُبِّ الوَرْقَاءْ..

لكنَّ دراكولاَ الفِكْرِ المُتَخَلِّفِ

لا يَرْدَعُهُ حُبُّكِ..

لا يَثْنِيهِ عَدَاءْ..

يا سيدةَ الخَمسينَ ربيعًا..

لا يَنْفَعُ صِدْقُكِ في قَوْمٍ جُهَلاءْ

فَلْيَتَوَقَّفْ زَمَنُكْ..

لا يَتَخَطّ ثلاثينَ ربيعًا..

حتى يُغْنِيَكِ عن الصدقِ رِيَاءْ

كَيْ لا تَتَبَعْثَرَ أزْهَارُكْ

أو تَذْبُلَ في أرضٍ جَـــرْدَاءْ. ■

عـــودة رحـــمـــانى

قصة: صالح السنوسى

ليبيا

قـا لم تشـهد القرية منذ زمن طويل من مشاهد الفرح مثلما شهدته هذا الصباح.

الزغـاريد تنطلق من خلف كل باب والأطفال يعدون بمرح فى كل اتجاه. فقد تم إعـلان خطبـة دليلة إلى ابن عـمـهـا رحمانى.

يخرج الخطيب من بيت نسائبه يسير بين فقيه القرية ووالدته بعد أن يشيعهما والد دليلة بضـعـة خطوات خـارج باب الدار.

يلتقيهما والد رحمانى فى منتصف الطريق حاملا بندقية قديمة تآكل سرير سبطانتها ولم يتبق منها سوى ماسورة حديدية . يصوبها إلى أعلى فتنطلق منها رصـاصـتـان مـتـتـاليتان يشق أزيزهما صمت ضحى الصحراء ويتوه صداهما خلف قمم الجبال البعيدة.

عندمـا يتـردد رجع صـوت الطلقـتين فى سـمـاء القـرية وترتعش له سـقـوف منازلها الطينيـة المحدودبة، حـينئذ فـقط تخـرج النسـاء من خلف سـتـائر الأبواب المصنوعـة مـن سـعـف النخـيل، وتنطلق الزغاريد ويهرع الأطفال من الأزقة حفاة يعدون نحو العم مسعود والد رحمانى، ثم يتحلقونه وهم يتطلعون فى دهشة إلى تلك الماسـورة الحدباء التى خـرج منهـا دوى أصـم آذانهم ـ لم يتـعـــودوا على سـمـاع مـثله من قـبل. بينمـا أخـذ العم مـسـعـود يـهـز رأسـه طربًا ويلوح بطرف عمامته إلى الخلف فـتـتراقص جدائلها المزركشة فوق كتفيـه المقوستين. يزداد نشـوة وهو يسـمـع زغـاريد النسـاء الواقـفـات على عتبـات البيوت فـيصـوب فـوهة بندقـيتـه إلى السـمـاء بطلقـة ثالثة



رسم للفنان نبيل تاج

يتفرق إثر سماعها الأطفال من حوله هاربين فيصيح هو متباهيا : ليس هناك شيء يطرب النساء أكثر من سماع صوت البارود في الأفراح. ثم ينادي الأطفال معنفًا: تعالوا هنا أيها الرعاديد. انظروا إلى النساء كيف يسخرن منكم، ياالخجلنا من هذا الجيل! تطلب منه أم رحماني أن يترك الصبية في حالهم ويأتي لاستقبال المهنئين.

عندما يترك رحماني تلك الأحداث تتعاقب في ذاكرته وتقفز فوق حواجز الزمن، يراها قد صارت بعيدة يفصله عنها أكثر من خمس سنوات.

خمس سنوات مضت على ذلك اليوم الذي حمل فيه حقيبته وذهب إلى الميناء ليركب الباخرة أو «الباطو» كما يسميها بلهجته الشعبية المفرنسة، ويأتي إلى فرنسا باحثًا عن عمل.

تذكر كيف أصر والده على ضرورة عقد قرانه على دليله قبل سفره رغم أنها لم تكن قد بلغت الخامسة عشرة من عمرها. وقالت له والداته يومها: يجب أن تعقد عليها من الآن وإلا لن تجدها في انتظارك. لم تكن والدته مخطئة في نظرتها فمنذ أن بلغت دليلة سن التاسعة تميزت عن جيلها من البنات وأضحى جمالها حديث أهل القرية. جعلتها نظرات الإعجاب بها من قبل الرجال على مختلف أعمارهم، تدرك حقيقة ما وهبت لها السماء وتحس بتفتح أنوثتها مبكرًا.

رحماني يكبرها بعشر سنوات ولم يكن هذا الفارق في السن مهمًا بالنسبة إلى تقاليد القرية وأعرافها، فأحبته دليلة دون غيره من الرجال، أما هو فحبه لها جعله يعدها بأن يبني لها بيتًا لم تر القرية مثيله من قبل، بيتًا ليس من الزنك أو الطين الأحمر، بل شبيه بمنازل المدينة. يتذكر رحماني كل ذلك ثم ينظر بعين الرضا إلى حقائبه المليئة الجاهزة لرحلة العودة غدًا إلى القرية.

قبل هذه الليلة كم ليلة مضت عليه في هذه المدينة، حينما وصل لأول مرة إلى مرسيليا كان الليل قد فقد منتصفه والحركة خفت كثيرًا في الميناء. في نهاية الممر كان ينتظره رجال الجوازات والشرطة بملابسهم الزرقاء، يتفحصون أوراقه بدقة، يطرحون عليه أسئلة بلهجة جافة ولغة لا يفهم منها سوى بضع كلمات.

يعتريهم الغضب عندما لا يفهم فحوى سؤال يطرحه أحدهم، يفتحون حقيبته ويقلبون محتواها المتواضع رأسا على عقب، ينظرون إليه بعيون مليئة بالسهر وخالية من المودة يذهب إلى باريس، يقف مع غيره من الباحثين عن عمل في طابور طويل، تأتي لجنة الاختيار، يتفحصون الوجوه، يسألون عن الأعمار ويعاينون بنية الواقفين واحدًا واحدًا. ثم يختارون عددًا منهم أولهم رحماني أصغرهم سنًا وأطوالهم قامة وأشدهم بنيانًا.

يصحبه رب العمل إلى موقع العمل ويطلب منه أن يذكره باسمه الذي نسيه.

● رحماني مسعود

يهز الرجل رأسه الخالي من الشعر ويبسط يديه شارحا: انظر يا سيد «راماني» واسمع الأمر في منتهى البساطة. هذه العربة تتم تعبئتها بالإطارات الفارغة من الهواء ثم تقوم أنت بدفعها إلى ذلك المبنى المقابل ثم تعود بالعربة لتعبئتها من جديد وهكذا إلى منتصف النهار، عندما تتوقف لتناول الطعام وفي الواحدة تعود إلى العمل حتى الخامسة مساء. وسندفع لك أجرًا شهريًا قدره خمسة آلاف فرنك.

إنه عمل سهل وأجر مغر يحلم به الكثيرون من رفاقك الذين لم يحالفهم الحظ.

يهز رحماني رأسه بالقبول، فلم يتوقع الحصول على عمل بهذه السرعة ويمثل هذا الأجر الذي لو سمع به أهل القرية لتسرب إلى قلوب معظمهم الحسد.

يربت صاحب العمل على كتف رحماني ليأذن له ببدء العمل: حظًا سعيدًا ياسيد...؟ معذرة مرة أخرى.

● رحماني مسعود

● أو. نعم . «راماني» سيساعدني على حفظ اسمك حسن أدائك لعملك.

لم يكن رحماني يومها يعرف بأنه ما من شيء أصعب على الذاكرة من حفظ اسم عربي!

ظن رحماني بأن هذا العمل ليس سوى نزهة يومية يقضيها بصحبة هذه العربة، ولكنه مع مرور الوقت وتعاقب ساعات النهار اكتشف أنه يقطع في كل يوم عشرات الكيلو مترات خلال هذه الرحلة المكوكية بين مكانين لا يبعد أحدهما عن الآخر سوى خمسمائة متر.

كان يتدبر أحواله بمبلغ ألفي فرنك ويرسل الباقي إلى الأسرة..لا يخرج إلى الأماكن العامة إلا يوم الأحد ليلتقي بأصدقائه في أحد مقاهي منطقة «برباس» حيث يلعبون الورق ويحتسون الشاي الأخضر حتى المساء.

ظل على هذا المنوال عامين يعيش في عالم القرية بأحاسيسه وأفكاره، ينتظر في نهاية كل شهر وصول رسالة الأسرة

التى تروى له فيها كل ما يستجد هناك، وتصف له ماتم إنجازه من مراحل بناء البيت. ولكن مع بداية عامه الثالث فى باريس تغيرت شروط عمله فى المصنع فلم يعد يدفع العربة معتمداً على عضلاته، بل أصبح يوجهها بواسطة زر كهربائى وارتفع مرتبه ففتح أمامه أبوابا لطموحات جديدة

بدأ يتعلم قيادة السيارات ولم يصدق زملاؤه بأنه سيكون قادراً على قيادة سيارة فى هذه المدينة المزدحمة بالبشر والسيارات وإشارات المرور، ولكنه بعد عامين اصطحبهم داخل سيارته الخاصة فى نزهة خارج باريس.

هذه السيارة لن تدخلها امرأة قبل دليلة.

هكذا كان يجيب رفاقه الذين يقترحون عليه أصطحاب نساء معهم.

كل شىء كان لأجلها، هذه السنوات الخمس التى قضاها بين عمل شاق وغربة مرة كانت سلواه الوحيدة خلالها هو انتظار دليلة له فى تلك القرية المسترخية تحت سماء رمادية بين الصحراء والجبل.

يتململ رحمانى فى فراشه، يصارع النوم، يستعجل طلوع شمس يوم غد ليضع هذه الحقائب فى سيارته ويرحل إلى تلك الأرض التى لم يرها منذ سنوات.

هذه الليلة ليست كغيرها من تلك الليالى التى قضاها فى هذه المدينة الغارقة فى الأضواء والمشحونة شوارعها بالمتعة والكبت والخوف والغربة والضياع.

عندما بدأ يخرج فى ليل هذه المدينة ويكتشف أسرارها ومكامن لذاتها، أخذ يتذوق طعم الاشتهاء، والكبت والاغراء والزجر، كان يقاوم ذلك بحلم العودة إلى القرية ولقاء دليلة، هذه المراهقة البدوية التى افترق عنها والزهر يتفتح من أكمته نافثًا عطره فى مراعى الجبل.

السيارة تنهب الطريق الممتد بين باريس ومرسيليا. ليلحق بالباخرة التى ستسافر مساء اليوم.

سبقته أحلامه وخيالاته إلى القرية والمنزل الجديد، لابد أنه أعلى بيت فى القرية، سقفه مرتفع وجدرانه بيضاء. سيمر عبر الطريق الترابى الذى يشق وسط القرية ليرى الجميع سيارة «البيجو» التى عاد بها من الخارج. بعد أسبوع من وصوله سيقام حفل الزفاف. هاتان الحقيبتان اللتان تشغلان مقعد السيارة الخلفى تحتويان على الهدايا والملابس ولوازم الفرح. لن يفتحهما أحد غير دليلة.

يضع شريطًا للأغنية الشعبية المفضلة لديه، فيتردد مقطع تغوص كلماته فى أعماق مشاعره «لك غايب عنا كم سنة واشتقنا فيها لخيالك»

يرتفع مؤشر سرعة السيارة ويزداد صوت آلة التسجيل علوًا. فيطغى على كل شىء ويصم آذان كل من يمر بهم فى الطريق.

يغضب أحدهم من هذا التصرف وتنتابه حالة عصبية بسبب هذه الضوضاء الزائدة عن حدها فيحاذيه ويخرج رأسه من نافذة سيارته ثم يقول لرحمانى: الا ترى أن هذا النعيق يزعج الآخرين. يالغباوة هذا الجنس!

يرد رحمانى على خصمه بشتائم اقذع وأعنف تعرض فيها إلى ذكر أمه وأشياء أخرى. ثم طلب منه أن يوقف سيارته - إذا كان حقًا ابن أبيه - ليتفاهما كرجلين، ولكن هذا الأخير بصق فى أتجاه رحمانى وزاد من سرعة سيارته.

لم يحتمل رحمانى هذه الإهانة فغلى الدم فى عروقه وانطلق إثر غريمه يطارده فوق طريق مبتل ومكتظ بطوابير السيارات.

بلغت سيارة رحمانى أقصى سرعة ممكنة لها وأحس أنه لم يعد يسيطر على مقودها فتخلى عن فكرة الملاحقة، ولكنه شاهد بقايا اللعاب التى لم تجف بعد فوق زجاج نافذة سيارته فعاوده الشعور بشدة الإهانة: لا. لن أتركه. إن من يبصق على وجه رحمانى مسعود ويمضى دون عقاب لم تلده أمه بعد.

كيف يستطيع أن يعود إلى القرية ويدعى الرجولة ويظهر بين الرجال وهو الذى بصق على وجهه «رومى» فى قارعة الطريق وجعله أضحوكة أمام مئات المسافرين دون أن ينال عقابًا؟!!

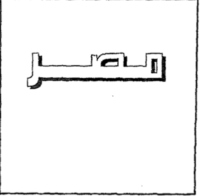
يزداد إصراره على المضى فى تعقب خصمه يقترب منه حتى تكاد مقدمة سيارته تمس مؤخرة سيارة غريمه، ولكن هذا يتملص منه ويمرق بسرعة على يمين شاحنة كبيرة سدت الطريق أمام رحمانى فخفف من سرعته إلى أن تراءت له فجوة أعتبرها كافية لتجاوز الشاحنة فزاد من سرعته.

حينما تجاوز منتصف الشاحنة لمح لوحة منتصبة تشير إلى وجود منعطف حاد ولكن ذلك كان متأخرًا.

اصطدمت سيارته بالحاجز المعدنى وصعدت فوقه فابتلعها ذلك الفراغ القابع خلف المنعطف.

شىء واحد فقط كان الدليل على أن تلك البقايا المتناثرة فى قاع الهاوية، كانت تضج بالحياة قبل قليل، كان ذلك صوت آلة التسجيل التى لم يتوقف شريطها عن الدوران: لك عنا. غايب كم سنة واشتقنا فيها لخيالك» . ■


الإشارات والتنبيهات



التمرد الخلاق فى تحولات نازلى مدكور

تتحدد القيمة الأساسية للفن فى تحقيق التمرد الخلاق فى أعلى مراحله، دون مساومة سواء على مستوى الشكل أو المضمون، وهو تمرد يعيد بناء فوضى الكون أكثر إحكامًا وانتظامًا.

وتاريخ الفن هو بالتحديد تاريخ هذا التمرد المبدع الخلاق نحو تنظيم هذه الفوضى، داخل مساحات من التوازن الفكرى، حتى جاء عصر النهضة، فانفجر الإبداع البشرى كاشفًا عن المجهول، النفسى والعلمى والأخلاقى .. إلخ، وفى عصرنا يكشف لنا بيكاسو عن ذلك التوازن الهندسى والأخلاقى للعالم من خلال تمرده على قوى الجهالة والرجعية والتخلف.

إن التمرد الأخلاقى الخلاق هو أحد أهم الأسس الفكرية التى تنهض عليها وظيفة الفن، يسميه التشكيليون نسف الشكل وإعادة تكوينه من جديد، ويراه المشتغلون بالدراما إعادة بناء العالم من جديد من خلال التوازن الهندسى والأخلاقى والجدلى والفكرى، والذى يتميز بالجدة والحداثة والابتكار.

بهذا المعنى يمكننا تذوق وتفهم عالم الفنانة المبدعة نازلى مدكور فى معرضها الذى أقيم بمركز الهناجر للفنون أبريل ١٩٩٤، إنها تقاوم الهجمة المتخلفة التى تتعرض لها المرأة والثقافة والوطن فى مجمل أعمالها، مما أدى بها إلى هيمنة وسيطرة الرموز والمضامين الاجتماعية على عدد كبير من أعمالها الفنية، واللوحة عندها تتميز بمعمار فكرى شامل لكل قضية مطروحة، وهو فى الغالب الأعم معمار هندسى صارم ومتوازن بين عناصر اللوحة تشكيليًا وسياقها الفكرى الأخلاقى.

تتحدد الأنساق الفكرية فى عالم نازلى مدكور من خلال موقفها الاجتماعى والذى يعد الدافع والمحرك لكل لمسة فرشاة، وحركة خط، وكل درجة من درجات الوعى بالمساحة، بحيث ينكشف تمردها الخلاق عن شحنة درامية نفسية وسلوكية مستمرة، وتصبح قضية المرأة فى عالمها هى قضية الصعود والانعتاق إلى الحرية، ليس بالمعنى الإطلاقى المجرد، بل بالمعنى الأخلاقى السلوكى اليومى الملتزم المرتبط بالممارسات اليومية الواقعية الخشنة.

ومع هذا، فإن مساحة الإبداع فى عالم نازلى مدكور تتسع لتشمل كل القضايا والهموم الاجتماعية، فى لوحتها «زوال الحضارات» ترثى بريشتها حضارتنا بعد أن عرفت أرض النيل الإرهاب، وفى «أحزان نفرت» نكتشف على استحياء ذلك الإحساس المأساوى بالعالم والذى هو أقرب ما يكون إلى عالم التراجيديا النبيل، كذلك تتمرد على قواعد الظلم والقهر لا ضد المرأة فحسب، بل ضد كل عوامل القنوط واليأس فى لوحتها «تيبس الحياة»، كما ترهص بعصر قادم تسود



الإشـــارات والتنبيهات



فيه المرأة من جديد فى لوحتها المتألقة «عصر الفروسية الثانى»، وفى لوحتها «انظرى إلى الأمام فى غضب» تقدم رؤيتها للمستقبل من خلال عناصر صناعته بواسطة شحنات الغضب والتمرد ، أما لوحة «القرية تخرج من جذع النخلة» فإنها تسجل ميلاد المدينة من داخل جذع نخله بحيث يبدو الأخضر فى هذه اللوحة بمثابة الأم الرءوم الذى تخرج منه الحياة، كذلك تعبر «الأسطورة والحلم والواقع» عن التوحد الخلاق لهذه العناصر الثلاثة كاساس لتكوين الحضارة بامتدادها فى الواقع والمستقبل ، وفى لوحة «القرية الخضراء» يتراقص فيها الأخضر مشرقًا متفائلا فى تكوين بهيج ومرح ، ثم اخيرا تستكمل الفنانة فكرتها الأساسية نحو سيادة المرأة على المستقبل من خلال لوحتها المبدعة المتألقة. «التبليغ بالرسالة» تاكيداً لمعنى اللوحة السابقة «عصر الفروسية الثانى».

تلك هى بعض ملامح العالم الخصب ، الملىء والمشحون بالمعانى والدلالات الراقية ، والذى قدمته لنا فى سلاسة وعذوبة الفنانة المبدعة نازلى مدكور. ■

مجدى فرج

مـقـعـد ثابـت فـى الريح
بين الانقطاع والتواصل

(١)

فى إن ديوان شعبان يوسف (مقعد ثابت فى الريح) يمثل دفقة شعرية تنتمى إنتماء مطلقا إلى شعر السبعينيات من حيث البنية الداخلية والخارجية، ومن حيث الإيقاع الذى يتجه احيانا إلى قصيدة النثر، واحيانا إلى تنويع التفاعيل، واحيانا ثالثة إلى بترها على غير ما سمح به العروضيون.

ويلاحظ ان الديوان يمثل تجربة فردية تنفتح على عالمها المباشر وتغوص فيه سواء مسها من هذا الغوص كرب والم، ام مسها فرح وخلاص، لكن فردية التجربة تعلن من ناحية اخرى انها حركة مسبوقة بتوقف إبداعى. امتنعت فيه الشعرية على الشاعرية، او بمعنى اخر: حجبت الشعرية لأسباب قهرية اعجزت الشاعرية ذهنيا ولسانيا، ومن ثم جاء امتلاء الديوان بكم هائل من المرارة والأسى.

(وشعرية هذا الخطاب تنجلى من انحراف الدوال عن مراجعها المعجمية بدخولها فى منطقة (المعدول) التى تعمل على تفريغها من دلالاتها المعجمية وشحنها بدلالات جديدة نتيجة لدخولها فى دائرة (المجاز) وما يتصل به من التشبيه. فقد وظف الخطاب بنية الاستعارة مائتين وستا وسبعين مرة، وبينة التشبيه مائة واربع مرات، وبنية الكناية اثنى عشرة مرة، بجملة ثلاثمائة واثنتين وتسعين بنية، يصل معدل ترددها إلى بنية لكل سطرين تقريباً ويجب ان ندرك انها بنى انتشارية تضم اكثر من دال مما يؤكد طابع الشعرية الغائب فى الديوان.

ويلاحظ ايضا ان رؤية الإبداع لعالمه رؤية ثنائية، على معنى ان الديوان يسير فى متضادين هما: التدمير والتكوين، وهذه الرؤية الثنائية كان لها اثرها الكبير على الصياغة، من حيث اخذت فى بعض المناطق هذه الطبيعة الثنائية التى تعلن حالة التصادم الحاد فى الواقع، والمؤثر الصياغى على هذه الظاهرة هو توظيف الخطاب لبنية (التقابل) اثنتين وخمسين مرة، يقول شعبان يوسف:

ارض تزينها سيدات البراءة.

وارض يلوثها صائغوها بشوك الخزائن(١)

فانقسام الرؤية يدفع إلى السطرين بالدوال المتقابلة: (تزينها - يوبّها) شوك)، وهى بدورها تساعد فى تاكيد الانقسام على المستوى الصياغى.

(٢)

إن مواجهة الخطاب الأدبى تحليليا، تقتضى طرح المنهج الذى ارتضيناه، وهو منهج يستمد عناصره من الأسلوب ليتعامل مع شعره اسلوبيا خلال جسده الصياغى دون الدخول فى هوامش إضافية عن الابعاد السياسية او الاجتماعية او الثقافية، لانها لا تعد حقيقة من جوهر الخطاب الأدبى.

وبداية المواجهة - انطلاقا من هذا المنهج - تكون مع (الذات) وحضورها فى الديوان منتجة للمعنى. والذات لها حضورها الواضح الذى يوجه حركة المعنى توجيها معينا على المستوى الجزئى او المستوى الكلى، وقد حضرت الذات مباشرة اربعمائة وثلاثا واربعين مرة، وهو ما يشير إلى دورها الإنتاجى، وفاعليتها المباشرة فى إنتاج المعنى على المستوى السطحى او المستوى العميق، وبخاصة فى منطقة التكوين التى حازت جانبا كبيرا من المساحة التعبيرية، تبلغ عشرين منطقة، يقول شعبان يوسف فى (وداعا نحو بلادى):

إننى راحل نحو بنت اخلقها

إننى قلت بنتا أقطرها فى صمودى

وانزفها فى صعودى

واحملها فى وعودى

واعشقها فى نزيفى

واوقفها مثل عارية فى رحابة قلبى(٢)

(فقد تردد ضمير الذات (انا) فى هذه الدفقة التكوينية المحدودة ثلاث عشرة مرة، مما يوحى بكثافة تدخل الذات فى إنتاج المعنى على مستوى السطر الشعرى، فضلا عن تدخلها الكلى فى الديوان.

والواضح ان الذات المتكلمة قد انتابتها فترة توقف لظروف قهرية خارجية، يقول الشاعر كانت قيود الحديد تمارس شعوذة القبح تاريخها المستبد

وتمنع روحك من حقها فى اللجوء إلى دولة الشعر(٣)

وإذا كان توقفها لعوامل خارجية، فإن عودتها الإبداعية جاءت بفعل عوامل خارجية لها طبيعة إغوائية.

يقول شعبان يوسف:

.. وفى اول العزف

يخرج لى عاشق من ضياء المواويل

غنّى

واصدّحنى

واحتوانى

وادخلنى كعبة الكلمات:

وبين الانقطاع والعودة تدخل الذات مجموعة من التحولات الداخلية والخارجية، فعلى المستوى الداخلى،

تعيش مرحلة مضنية من الإذلال والقهر، يقول الشاعر فى (فصل من قضية طويلة): من خلال إطار حوارى:

ـ تفضل.

ـ إلى اى سجن تقودوننى؟

ـ تفضل.

ـ على اى موت تريدون ان اتربع

ـ تفضل.

واركع

وهناك لا تجد الذات مفرا من مواجهة هذا الواقع التدميرى إلا بدخولها دائرة (الجنون) حتى تتمكن من استيعابه من ناحية، ومعايشته من ناحية اخرى:

وقلت

سابعث فيهم عوالم شعرى

واحمل راية هذا الجمال

ولكنهم.. قتلونى

و افنوا هواى

وابقوا جنونى

حقيقة إن الجنون قد فرض عليها فرضا، لكنه جاء ختاما للدفقة دون رفض، مما يعنى استسلام الذات له فى محاولتها للمصالحة الاضطرارية، ويلاحظ ان الذات قبل وصولها لمرحلة الجنون ارتضت وصولها إلى دائرة (القتل). وكلاهما يمثلان اداة هروبية سهلة للخلاص من هذا الواقع المرفوض جملة وتفصيلا.

اما على مستوى التحول الخارجى فإننا نلحظ نوعا من تضخم الذات، يتمثل ذلك فى محاولتها احتلال منزلة (النبوة) لتمارس فاعليتها فى عالمها من منطلق التعالى الذى يمتلك قدرات مجاوزة ليست لها فى الحقيقة، فعلى مستوى التضخم الاولى يقول الشاعر:

هذه شجرتى فاصعدوها

وهذا كتابى فافتحوه

وفضوا دمى عندما يصير بحجم الارض(٧)

فاتساع دائرة هذا الدم، يشى باتساع وتضخم من يسيل منه حتى يصير بحجم الارض.

وعلى مستوى التضخم القائم على استمداد مواصفات وقدرات نبوية، يقول الشاعر:

سوف افتح لكم صدرى الذى سيصير بحجم الارض

فادخلوا

وصلوا

وسلموا على دمى الذى يزف المدائن والقرى

البشر والاشجار.

ومحاولة امتلاك القدرة المجاوزة تدفع الذات إلى دخول دائرة (التصوف) بكل قدراتها العرفانية التى تستطيع التعامل مع الوجود كله من منطلق إحيائى، يقول الشاعر:

ادور حول ساقية

احاور التراب

والحقول والحجارة (٩)

ويبدو ان هذا التضخم كان وسيلة الذات فى التوحد بموضوعها: وبخاصة إذا كان الموضوع ذا طبيعة جماعية:

(إن هزة اوتار حنجرتى تطلق الآن هزة اوتار شعبى) (١٠)

كما انه كان وسيلتها إلى الانتقال من دائرة الذات إلى دائرة الموضوع، اى انها تصير الموضوع الذى يطرحه الخطاب:

تاملت وجهك

كانت غيوم المحطات ترسو عليه

واشرعة المستحيل. (١١)

(٣)

وكما طرح المنهج (الذات) بوصفها صاحبة الفاعلية الإنتاجية فى الخطاب، فإنه يطرح مقابلها وهو (الموضوع)، والموضوع الشعرى عند شعبان يوسف ينحصر فى مناطق محددة، ولعل اكثر هذه المناطق ترددا فى الديوان، منطقة الواقع المباشر الذى شكله الإبداع على انحاء متضادة او متباينة.

والتشكيل الاول، ياتى معبا بمجموعة من المواد التدميرية هى:

ا. القيود والاستبداد والقهر.

ب. القبح والدمامة

جـ. العقم والجدب

د. اصالة فساده.

هـ امتلاؤه بالخراب.

يقول الشاعر معبرا عن بشاعة هذا الواقع:

ويغمرنى بالسؤال

إلى اى عاصمة تتوجه..؟

عفوا!

على اى مقصلة يترجل رأسك.

يصدمنى بالجواب.

(كل النقاط محاصرة

الإشـــارات والتنبيهـات

والبلادمؤامرة

والهواء جحيم)

والتشكيل الثاني: يعمل على إشعال فاعلية هذا التدمير، يقول شعبان يوسف:

بين رعب هذه الجماجم المعلقة.

تمشط الطريق والشوارع الممزقة لكنس فجر شانق

وكنس فجرُ مشنقة (١٣)

التشكيل الثالث، يقوم على محاولة تكوين الواقع على نحو جديد، حيث تبتدىء فاعلية التكوين من دائرة الثورة بكل حيويتها الدافقة :

- تفيض بالدماء صورة من الجماجم المعلقة

وبالشوارع المزنقة

تفور فورة الجموع والزنادقة

وانتم

المساء

والصباح

والظهيرة المشاكسة

تحاولون فك رمز راية منكسة (١٤)

الموضوع الثاني الذى طرحته الشعرية فى الديوان، هو عالم اللغة بوصفها عالم الإبداع . اتصال هذا العالم بدائرة لصيقة به وملازمة له، وهى دائرة النقد الأدبى الذى قام - من منظور الخطاب - على الشللية المدمرة، ومن ثم آل الأمر إلى فساد اللغة ذاتها لأنها صورة للواقع بكل نتوءاته. يقول شعبان يوسف:

يا فؤادى: تفجر

واعلمهم: ان قافلة تعرج الآن صاعدة

فى نسيج الصباح

واخرجهم من كهوف الضياع إلى ساحة الفعل

اطلقهم من قيود الكلام

ومن لغة صار محرابها مرتعا للبغاء (١٥)

الموضوع الثالث : عالم الرحيل الدائم، وقد تردد من حقله سبعة وخمسون إلا، وفى تصورنا ان الرحيل كان نوعا من الهروب الذى ينتهى بالموت، فهو محاولة سالبة لمواجهة الواقع، والملاحظ ان هذا الرحيل جاء على نحوين، احدهما: رحيل خارجى، والآخر: داخلى فعلى مستوى الرحيل الداخلى يقول الشاعر:

هل تستحمين ايتها العصافير فىّ؟

هل تسافرين فى قلبى

انا سافرت فيك

وعلى مستوى الرحيل الخارجى يقول الشاعر:

وداعا إلى زهرة خلّقتنى

وداعا إلى غرفة اودعتنى نفائسها وخرائبها

إننى راحل نحو بيت تهزهزه الريح

الموضوع الرابع: انفتاح عالم الحلم، وهو يتوافق مع الموضوع السابق عليه فى كونه هروبا مريحا: إننى هاهنا

تحت نخلتى الهائمة

اتمدد كالسرطان

لأرسم خارطة حالمة

ويأتى الموضـــوع الخـــامس كنوع من الامتداد للموضوع الرابع، حيث انفتاح الذاكرة لاستيعاب الواقع:

فى ضجيج المقاهى

وفى شارع الأزهر

الناس تدخل ذاكرتى

والمنازل تطلق محنتها طائرا

والمحطات ندرسها (١٩)

(٤)

والملاحظ ان الخطاب يعرض فاعلية الذات وتسلطها على الموضوع فى مجموعة خطوط دلالية تتحرك فى انتظام احيانا، وفى عشوائية احيانا اخرى، لكن هذا وذاك قد قدم شبكة معقدة من هذه الخطوط التى يمكن حصرها فى الآتى:

الخط الأول : خط القدرات المجاوزة الذى يميل إلى امتلاك منزلة النبوة احيانا، ومنزلة المتصوفة احيانا اخرى، والمنزلة الأخيرة تتردد من خلال - ما عرضنا له - عن امتلاك قدرات المتصوفة الإحيائية، كما تتردد من خلال المصطلح الصوفى مباشرة. يقول الشاعر:

النازلون بى إلى الماء يسالوننى

عن ولد كانت الأرض اغنية فى فمه

والصاعدون بى إلى الوطن يفتضحون سرى

ويخلعون عن العاشق جمرته..

فافتحى نشيدك المنتظر

إنه موقف المفاتحة والعشق

فهناتتردد مفردا ت إشراقية بعينها مثل : افتضاح السر - العشق - وموقف المفاتحة، مع توظيفها فى تجربة الإبداع من حيث فاعليته فى وطنه الجريح، والأمل فى خلاصه بالمفاتحة والعشق .

الخط الثانى: خط السكون والحركة، لكن الخطاب يطرحهما على نحو تكاملى يفرغهما من حدتهما الضدية، من حيث يكون (الموت) مولد (الحياة). ومن (السكون) تاتى (الحركة):

من تُرى يا ولد

يرفع العلم / الراية الصاعدة

واقبية الوطن الخامدة

- هكذا تستعيد البلاد براعتها

فى الخراب المدجج بالمدن الراكدة (٢١)

الخط الثالث : خط الرموز التى تحملت إسقاطات الواقع بكل تقابلاته الضدية

وهى رمـوز شـاع التـعـامل بهـا فى الخطاب الشعرى الحديث. .

أ. العصـافيـر : رمـز الحـرية والانطلاق والبراءة والضعف

ب. البـحـر : رمـز الطهـر والنقـاء، ورمـز الثورة الهوجاء .

جـ. الجـواد : رمـز الأصـالة العـربيـة والفروسية .

د. الشجر : رمز الحياة والنمو، وقد تحمل إسقاط الذات نفسها.

يقول الشاعر:

يا شجرتى

هل أعطيت شعبى أسماءه

ما الذى تنسجينه فى الخفاء

هل يفضونك ليروا قلبى قابعا فيك

إننى زرعتك فى أرض لا أحقاد لها

وأصلت جذورك

الخط الرابع : خط التـهـيـؤ للثـورة والخلاص :

يا فؤادى : تفجر

وأعلمهم : أن قافلة تعرج الآن صاعدة فى نسيج الصباح.

وأخرجهم من كهوف الضياع إلى ساحة الفعل (٢٣)

الخط الخـامس : خط الزمن ، وهو زمن مراوغ لا يعرف حدودا ماضية أو حاضرة أو آتية، ومن هنا آثر الخطاب تفتيته ليتمكن من الحركة فيه من المنطقة التى يرتضيها :

زمانا ـ أغربله كالدقيق

وأركب مهرة قلبى ..

وأنزل /

ـ فى الأرض نار

إن خطوط الدلالة على هذا النحـو الموجـز تكاد تتـوافق مع مناطق الموضـوع التى خضعت لسيطرة الذات وتوحدت بها فى حركة جدلية لا تعرف التوقف .

(٥)

ومن خطوط الدلالة يأتى التـحـرك إلى ظواهر (الاستدعاء). وهى ظواهر محدودة فى الديوان، فـقـد آثر الإبداع أن يكون صوته منفردا ليمارس فاعليته فى عالمه من منطلق المسئولية الفردية قبل المسئولية الجماعية، ولذا كانت الأصوات الإضافية قليلة فى الديوان، ولعل أبرزها الاستدعاء القرآنى الذى جاء خمس مرات.

المرة الأولى أخذ طبيعة شمولية فى استدعاء افتتاحية السور القرآنية : (بسم الله الرحمن الرحيم) يقول شعبان يوسف

دعونى من الآن حتى نهاية هذا الزمان أفتش عن ساعتى المقبلة لعلى أصادف وجهى المغامر فى البسملة .

المرة الثانية : فى امتصاص قوله تعالى من سورة يوسف: «وما أبرىء نفس إن النفس لأمارة بالسوء» .

يقول الشاعر :

ـ تفضل ولا تسمع الآن نفسك !

(إن النفوس لأمارة بالعبر).

المرة الثـالثـة والرابعـة، يمتص فـيـهـا الخطاب القرآنى أولا، ثم يحرف الخطاب ثانيا لأهداف تتوافق مع طبيعة المعنى فى الخطاب الشعرى،

يقول شعبان يوسف :

(والشـمـس إذ تدخل القلب، والقلب إذ ينصح النور، والنور إذ يغمر الجسم، والجسم إذ تركض الخيل فيه والخيل إذ دبدبت فى عروقى .

ـ فصل إلى سيدى الشعب

واستمعى لنزيف القصائد) .

ويلاحظ أن الامتصاص هنا كان للبنية الشكلية فحسب فى مثل قوله تعالى من سورة العلق :

«اقـرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم» .

ثم ينتهى هذا الامتصاص الشكلى باستدعاء قوله تعالى من سورة الكوثر: «فصل لربك وانحر، حيث جاء التحريف إلى قول الشاعر: «فصل إلى سيدى الشعب»، وهنا يعمل الخطاب الشعرى على تخليص دال (الصلاة) من مدلوله الشرعى إلى مدلوله اللغوى ليستقيم السياق .

المرة الخامسة يمتص فيها الخطاب الشعرى بنية قرآنية لها حضورها الكثيف فى الخطاب القرآنى فى مثل قوله تعالى من سـورة النور : «سـورة أنزلناها وفرضناها وأنزلنا فيها آيات بينات»، يقول شعبان يوسف :

ـ تفضل ..

ولا تسمع الآن نفسك .

(علق واحدهم ساخرا :

ـ ولا تسمع الآن آياتك البينات (٢٨) .

وفى إطار الاستدعاء يستحضر الخطاب الشعرى الخطابين الإسلامى والمسيحى بالقول المباشر فى قوله :

من الآن/ من الآن ؟

وكان هناك إنجيل وقرآن .

وكان سلام (٢٩) .

وقد يكون الاستدعاء خالصا للمسيحية فى قوله :

وألعن من يتواضع منهم

(ويرسم فوق الجدار صليبا) . (٣٠) .

ويبـدو حـرص الخطاب فى كل هذه الاستدعاءات على أن يعطى لنفسه نوعا من القداسة، أو التعالى الذى يؤهله لممارسة حقه المشروع فى تغيير عالمه، أو إنتاجه مرة أخرى .

(٦)

إننا نلح دائما فى كل مواجهة مع أى خطاب أدبى - على أن الأدب لغـــة أولا وأخرا، لكنها لغة تفارق لغة التخاطب الإعلامى أو الإخبارى بانحيازها - غالبا - إلى منطقة (العدول)، والملاحظ أن شعراء السبعينيات وسعوا دائرة العدول لتغطى المفردات والتراكيب، لأنهم مغرمون بانتهاك سنن اللغة وتقاليدها المحفوظة، وقد مثل عندهم نوعا من التعالى على اللغة بوصفها من منتجاتهم لا بوصفها كائنا مفروضا عليهم .

وفى هذا الخطاب تواجهنا مجموعة ملاحظات إفرادية وتركيبية يمكن برصدها الكشف عن طبيعة الصياغة التى تعامل معها المبدع لإنتاج شعريته. وعلى المستوى الإفرادى نلحظ ظاهرة تعبيرية لها غواية شديدة عند الحداثيين، وهى النزول بالدوال إلى مستوى التداول المطروح فى التعامل اليومى، ومن هنا نجد فى خطاب شعبان يوسف دوال مثل: (بص) (طباشير) (كهرباء) (المسرسب) (صوصوة) (الوسخ) (المزنقة) (من زمان) . يقول الشاعر :

هنا الشمس غائبة يا دلال

هنا الشمس غائبة من زمان

ولم يبق إلاك مشرقة فى

شرايين هذا

المكان (٣١)

كما نلحظ ظاهرة سبعينية واضحة هى حصول المفردة على حقوق التركيب واستقلالها بإنتاج المعنى ، ومن ثم استحقاقها للاستقلال بالسطر الشعرى، وقد بلغت الأسطر التى تتحمل هذه المهمة مائة واثنين وسبعين سطرا .

وفى هذا الإطار الإفرادى تعمد الصياغة إلى النزول بالإنتاج الدلالى إلى مستوى الحروف كنتيجة لتفتيت الدال إلى حروفه التكوينية، وهو نوع من التعبير عن تفتت الواقع وتبعثره.

وفى أفق كان يبدو أمامى

أراهم

يف .. ر .. و ن

يعوون (٣٢)

وفى سبيل الدخول فى منطقة الغموض تتعامل الصياغة تعاملا مكثفا مع (الضمائر)، ومعظمها ضمائر بلا مرجع، أو ضمائر متعددة المرجع . يقول شعبان يوسف :

تمليت وجهك

هذى الخطوط المنظمة الصنع

هذا الحريق الذى يتوارى (٣٣)

فالكاف فى (وجهك) لا ندرى لها مرجعا سابقا، وإنما يأتى لاحقا بعد أن يستهلك المتلقى نفسه فى استحضاره بداية.

وفى هذا المسلك تلجأ الصياغة إلى التوقف المفاجىء الذى يسقط الدال الكاشف للمعنى، أو إسقاط جانب منه. يقول الشاعر :

أسلمت ذاكرتى للحسين

وللشارع الأزهرى العتيق

والناس تسرع نحو الترام

وتجرى ... ال ... (٣٤)

أما على المستوى التركيبى فهناك مجموعة من الظواهر المفارقة التى تمثل خاصية أسلوبية واضحة عند شعبان يوسف ، وعند جيل السبعينيات على وجه العموم . من هذه الظواهر تنافر الصفة مع موصوفها ، حيث يكون الموصوف مؤنثا وتأتى الصفة مذكرة :

اشتقت للألف الأليف

وزحفت نحو الباء مانحة البراءة

اشتقت للحرف المبارك والنظيف (٣٥)

فالألف لا تكون أليفا وإنما أليفة .

وفى هذا السياق تعمد الصياغة إلى الإتيان بالصفة من دائرة (الجوامد) والمحفوظ اللغوى أن تكون من دائرة (المشتقات) . يقول الشاعر :

فيا أيها الفرح/ الحتم/ جئنا

من العشب كى نتحقق فيك اخضرارا(٣٦)

فوصف (الفرح) (بالحتم) يخرج على محفوظ اللغة دون مسوغ سوي الرغبة فى اختراق اللغة.

وفى هذا السياق أيضا يأتى الموصوف معرفة والصفة نكرة، يقول الشاعر

واللغم المتكدس يبتدىء العزف فى مهرجان تزينه الشمس حبلى بآلهة من سناء القصائد/ (٣٧).

ولو اعتبرنا كلمة (حبلى) حالا لوقعنا فى تجاوز آخر وهى أنها جامدة لا تصلح للحالية .

وفى إطار بنية الصفة، تأتى الصفة جملة دون احتوائها على الرابط الذى يصلها بالموصوف :

وداعا إلى منزل كانت الأرض سنبلة

وأغان يزوقها الصوت بين ترانيمه

فما يأتى بعد (منزل) صفة له دون أن يتضمن الضمير الرابط الذى يظل المتلقى فى حالة انتظار له دون أن يواجهه .

وعلى المستوى الكلى للصياغة نلحظ استعانة الخطاب بوسائل تعبيرية من

الإشـــارات والتنبيهـات

فنون مجاورة كفن المسرح فى استخدام الحوار الخارجى والداخلى، على المستوى الخارجى يقول الشاعر :

. تفضل

. إلى اى سجن تقودوننى ؟

. تفضل

. على اى موت تريدون ان اتربع

. تفضل

واركع (٣٩) .

وعلى المستوى الداخلى :

قل يا فؤادى الذى لم تقله

قل يا فـؤادي : النزيف الذى اطلقتـه العصافير

فى جمرة تتقلب (٤٠) .

وفى هذا الإطار الكلى نلحظ العناية بالفراغات الطباعية، وتنسيق الدوال هندسيا مستهدفة إنتاج المعنى على نحو مواز لهذا التنسيق، وتصل الفراغات الطباعية فى بعض الصفحات إلى مساحة واسعة، حتى إن الصفحة لا تضم إلا ثلاثة اسطر، ففى صفحة ٢٣ يقول الخطاب :

من ترى يا فتى

يتقدم نحو الخرائط

كى ينتهى الاشتباك

وكان الفراغ يقوم بمهمتين معا، الأولى توسيع دائرة الناتج ليغطى الصفحة كلها والثانية استدعاء المتلقى ليكون مشاركا فى عملية الإبداع ذاتها بما يضيفه إليها نتيجة لما يستخلصه من مجمل الخطاب .

أما التنسيق الهندسى للدوال فقد كان حضوره ممتدا فى الديوان، حتى إنه ترد اثنتين وعشرين مرة، مما يعنى انه اداة اصيلة فى إنتاج المعنى، يقول شعبان يوسف :

اندس وسط الزحام

و ادلف عبر الشوارع /

عبر الأزقة .

عبر الميادين

عبر المدينة

عبر الجراح (٤١)

فالنسق الهندسى هنا يدفع الدلالة من الضيق إلى الاتساع تصاعديا، لكن هذا التصاعد الذى يوهم بالانفراج يؤول إلى ناتج مفاجىء بعيد عما سبقه من نواتج، وهذا الناتج هو (الجـراح) التى جاءت خاتمة لمراحل العبور المتعددة .

(٧)

إن ديوان شعبان يوسف على النحو الذى حللناه يؤكد ان الإبداع قد افتقد واحدا من فرسانه بذلك الانقطاع الاضطرارى، ربما لو اتيح له التواصل الإنتاجى لقدم لقرائه نوعا من الخطاب الشعرى الذى يثرى جيل السبعينيات، ويساهم فى تاكيد شرعيته الإبداعية، ذلك ان الخطاب له خصوصيته الداخلية والخارجية التى تنتمى إلى تجربة مميزة لم يطرقها هذا الجيل إلا قليلا ■

محمد عبد المطلب

الهوامش

(١) ديوان مقعد ثابت فى الريح ـ شعبان يوسف ـ سينا للنشر ١٩٩٣.

(٢) السابق : ٤٨

(٣) السابق : ٩

(٤) السابق : ١٧

(٥) السابق : ١١

(٦) السابق : ٥٠

(٧) السابق : ٥١

(٨) السابق : ٥٥

(٩) السابق : ٢٧

(١٠) السابق : ٦١

(١١) السابق : ٩

(١٢) السابق : ٤٢ ، ٤٣

(١٣) السابق : ٢٨

(١٤) السابق : ٢٥

(١٥) السابق : ٦٠

(١٦) السابق : ٥١

(١٧) السابق : ٤٥

(١٨) السابق : ١٤

(١٩) السابق : ٢٢

(٢٠) السابق : ٥٩

(٢١) السابق : ٣٢

(٢٢) السابق : ٥٨

(٢٣) السابق : ٦٠

(٢٤) السابق : ٧٣

(٢٥) السابق : ١٠

(٢٦) السابق : ١٢

(٢٧) السابق : ١٩

(٢٨) السابق : ١٣

(٢٩) السابق : ٣٥

(٣٠) السابق :٤٩

(٣١) السابق : ٣١

(٣٢) السابق : ١٢

(٣٣) السابق : ٦٧

(٣٤) السابق : ٢٣

(٣٥) السابق : ٧

(٣٦) السابق : ٧٢

(٣٧) السابق : ٢٢

(٣٨) السابق : ٤٦

(٣٩) السابق : ١١

(٤٠) السابق : ٥٦

الإشـــارات والتنبيهـات

إنسانية النص وخفاء خصوصية المكان

لاشك ان الدعوة إلى إنسانية النص فى الفترة الأخيرة من تجربة الشعر المصرى دعوة على درجة كبيرة من الأهمية لأنها ذات شقين: الأول سياسى ويعكس مدى الاضطراب والخلل الذى اصاب البنية الاجتماعية من كل الطبقات، وارتباطها جميعا بتطور المجتمع الغربى. خاصة وان جغرافية المكان اصبحت مهددة بفعل عوامل الاتصال وتداخل الثقافات وهيمنة الآخر الغربى هيمنة كاملة لا يمكن الفكاك منها إلا بالرجوع إلى الذات فى انقى صورها، وهنا يقع المبدع او المثقف فى قطرية ضيقة او قومية فاشية تتعالى ايضا على خصوصية المكان.

إلا ان هناك إنسانية قائمة على الانحياز للمشترك الإنسانى العام وكانت الماركسية من اكثر المذاهب دفاعا عنها بخروجها الاجتماعى والعاطفى من مازق الوطن لتربية مشاعر إنسانية واحدة يحكمها الفعل الاجتماعى للطبقة التى ينتمى إليها المبدع. وهذه الحالة منقطعة انقطاعا كاملا وتكاد تكون غير موجودة فى تجربة الشعر المصرى الحديث.

وغالبية التجربة الجديدة فى مصر تنتمى لحداثة الراسمالية الغربية التى لا تجد فى الآخر إلا مستهلكا لانماطها الثقافية او ناقلا فى احسن الأحوال لافكار الموجات الجديدة. وهذا لا يخلق إبداعا حقيقيا وإنما وجودا زائفا وثقافة زائفة.

والثانى إبداعى يرى فى الإبداع الغربى نموذجا للإبداع الحديث الذى يحرره من كافة العادات و التقاليد الاجتماعية الموروثة وكذلك من الأعراف الجمالية السائدة ومن هنا اصبح النموذج الغربى معيارا للقيمة وما فى ذلك من إهدار لسياقنا الإبداعى وآليات تطوره الخاصة، سواء من خلال علاقته بثقافة الآخر. رفضا وقبولا او من خلال الحاجة الثقافية لابناء المجتمع.

إن الإبداع دائما ما يحتاج إلى خصوصية مكان وخصوصية ثقافة وخصوصية لغة.

وديوان «تروبادور الصمت» للشاعر بشير السباعى يندرج تحت الإنسانية المحررة والباحثة عن قاسم مشترك من العواطف والأيديولوجيا. اولا لأنها تعتمد رؤية متقدمة فى قراءة العالم واختيار العناصر الفاعلة فيه سواء من التراث الإسلامى او اليونانى او العصر الحديث ففى قصيدته عن جمال الدين الأفغانى يرصد صورة المناضل فى زمنين مختلفين، الزمن الأول المثالى (الماضى) وصورته:

كان الشيخ جمال الدين الاسد آبادى
يجلس كل مساء على رصيف قهوة
«متاتيا» يوزع السعوط بيد والثورة
باليد الأخرى» ص ١٣.

والزمن الثانى عديم الفاعلية (الحاضر) وصورته:

على رصيف قهوة (زهرة البستان) كان
حزينا، مهموما، ضجرا لا يكاد يثبت
على شيء عينيه وكان يوزع السعوط
بكلتا يديه» ص ١٤.

وثانى هذه التجليات فى المقابلة الصريحة والواضحة بين المستشرق «جاك بيرك» و«ابو العلاء المعرى» فقد اختصر رؤية جاك بيرك فى: «كل حرف فى العربية يقود إلى الله».

اما ابو العلاء المعرى فقد قال: «كل حرف فى العربية يقود إلى الإنسان».

ثانيا فى رصده لعلاقة الجنوب الفقير بالشمال الغنى الذى يمتلك سحر التحولات الاجتماعية وسحر الفنون جميعها ويظهر هذا فى قصيدة «الرحيل» وقصيدة «الاسم الوحيد». وفى الأخيرة يرصد برهافة وحدة مازق فتاة تحمل الهويتين معا كاشفا عن مصيرها الضائع فوق مياه البحر.

«تكلم النوارس عند اقتراب السفن من مرافيء الشمال.

تنثر فى فضاء الكون اشواقها
فى كل منفى تغير اسمها
اسالها متى تعود
تقول «حين يكون لى اسم وحيد. ص٢٠

ثالثا: فى اكتشافه للإنسانية المشتركة بين البشر من خلال علاقة بين رجل مصرى وامراة روسية يعرض من خلالها إنسانية المراة العالية القدرة واستجابة صديقها العالية ايضا، إذ يقول:

يتذكر انها اشترت باخر ما معها من دولارات
ملابس جديدة
كى يفرح وهى تخلعها» ص٣٥.

رابعا: فى رفضه لكافة اشكال العنصرية سواء كانت قائمة على العرق او الدين وقد يحكى هذا بوضوح كامل فى قصيدة «لو كان». التى رفض فيها عنصرية الآخر اليونانى مشيرا إلى الرموز الثقافية اليونانية ذات الحس الإنسانى مثل:

«هيلين تقف كل صباح
على باب معتقل الجبل
تحمل للأسير سجائر وخبزا ساخنا
تتذكر طروادة
وتحلم بالحرب العادلة» ص٤٢.

اما طرائق الكتابة الشعرية فقد جاء الديوان فى ثلاثة اقسام.

القسم الأول: ويحتوى على (الاسم الوحيد ـ سؤال إيقاع واحد ـ رسالة إلى اولجا ستيفانوفنا ـ الوغد ـ لو كان) وتعتمد قصائد هذا القسم آليات الكتابة الجديدة القائمة على المشهدية اى خلق

مشـهـد مكون من أشـخـاص وأشـيـاء متحركة. وفى هذه الطيقة ينحسر دور الشاعر إلى كشف العلاقة بين هذه الأشياء لتعطى حالة ما تخرج هذا المشهد من مطابقته مع الواقع. ومنها قصيدة الوغد نموذجا :

«لن يمر وقت طويل حتى أصل إلى مقبرة الأسرة

سأتمدد مستريحا وأشعل سيجارة

غير آسف.

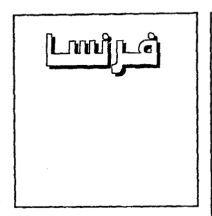
ربما أمد يدى بحثا عن منفضة للرماد.

ص ٣٨

القسم الثانى: والذى اعتمد الشاعر فيه على الذات محورا أساسيا. وهنا يقع الشاعر فى الأداء الرومانسى أو أداة قصيدة الريادة. فالقصائد غير محكمة البناء وتسيطر عليها التراكيب الفضفاضة مما يعطى فرصة للأفكار والمعانى المجردة وكان القصيدة شعار أو تعبير عن موقف أيديولوجى محض ونماذجها: «رماد الأزمنة الجميلة - العربية - الكلمات المناسبة - تراث فوق الأرض المنسية».

القسم الثالث: وهى القصائد التى لم تستطع أن تخلق حالة شعرية واعتمدت على الخارج نهائيا مثل قصيدة (حرية) ورغم وجود أصداء للشعر الغربى، تذكرك بالقصائد المترجمة إلا أنها لم تمسخ النص. وتظل لتجربة بشير السباعى خصوصية ما سواء فيما هو معرفى أو فى طرائق الكتابة خاصة وأنه قد مارس المقالة الأدبية والسياسية ومن أمهر المترجمين المصريين للإنتاج العقلى والإبداعى معا. وقد جاء هذا الديوان فى توقيت مهم وهو صعود تجربة قصيدة النثر فى مصر، وربما يعطيه هذا السياق قيمة ما، خاصة وأنه يحمل تجربة متميزة. ■

فتحى عبد الله



الكتابة والشك

قا تقول الكاتبة الفرنسية مارجريت دوراس: «أتعقب وألاحق الانفعالات التى تستطيع أن تعيش بداخل الجسد الإنسانى حياة كاملة»

هكذا تحدثت مؤخرًا فى منزلها بمقاطعة نوفل لوشاتوه بفرنسا.

وتتناول فى هذا الكتاب أعمالها وكتاباتها وتتحدث عن الوحدة والخوف والطفولة. فتثير موضوعات خاصة باليهود وعمال سيارات رينو الفرنسية المعروفة والتى أغلقت مؤخرًا فهى تعبر عن رأيها بصراحة فلا تخشى شيئًا.

وظن النقاد أن تنوع الموضوعات فى كتابها هذا سوف يجعل القُراء لا يقبلون عليه. وقد قيل عنها إنها لا تتخذ الحيطة ولا تراعى الشكل التقليدى فى الكتابة.

يشق كتابها الذى صدر مؤخرًا بعنوان «فعل الكتابة» طريقه نحو الشهرة، ويعد من الكُتب الرائعة والأعمال الفنية، ويبدأ القارئ استيعابه، بل أصبح يستحوذ على خياله ويجعله يحلم بصوره الجميلة وحكاياته الشائقة.

صورت الكاتبة مارجريت دوراس فى كتابها حياة الأطفال: «عندما تملأ الثلوج البركة يأتى الأطفال للتزحلق عليها فيعطلنى ذلك عن العمل، كنت أترك هؤلاء الأطفال يلعبون وأراقبهم من بعيد. كانت الأمهات تراقبن أيضًا أولادهن العنيدين، مثلهم مثل جميع الأطفال فى العالم، لكنهن كن يراقبن أطفالهن بخوف شديد، هذا الخوف يعكس حبهن القوى تجاههم .

تظهر البركة المغطاة بالثلوج وتعكس الخوف الرهيب الذى لا يُنسَى فهو خوف وجودى وكونى.

مارجريت دوراس تصور الأحاسيس الإنسانية كما هى، دون مبالغة ولا تزييف. فهى تقول إنها لا تحب الدجل وترى أن الكُتابَ الذين يجملّون الحقائق فى رواياتهم يصبحون بالفعل دجالين مزورين للحقيقة.

فالسحر والدجل ليس لهما علاقة بالكتابة. وهذا ليس هدف مارجريت دوراس وغايتها فى الكتابة القصصية.

والشىء الذى يجذب القارئ فى هذا الكتاب هو الشك المستمر الذى تشعر أنه واقعى وطبيعى جدًا.

وحول موضوع «الشك» تحدثت الكاتبة قائلة: «أستطيع القول بأنى لا أخشى شيئًا فى الكتابة. لا أبالى بما يمكن كتابته أو مالا يجب علىّ قوله. فى الحياة هناك بعض اللحظات تمر علينا لا نستطيع فيها أن نمنع أنفسنا من الشك:: الشك هو الكتابة نفسها».

هذه المقولة تبدو غير واضحة، ومليئة بالالتباس، لكنها فى واقع الأمر واضحة مثل نظرية الشك عند ديكارت .انطلاقة مارجريت فى الكتابة نابعة من قبولها وتسليمها بمبدأ الشك والخوف. وتعبر عن ذلك قائلة: «لا نستطيع الكتابة دون أن نستعين بقوة جسدية ويجب أن يتغلب الكاتب على نفسه ويصبح أقوى مما يكتبه».

تفضل مارجريت دوراس «السحر الحقيقى»، فهى تصف بدقة وبدهشتها وتعجبها الطفلى الذى تتميز به أبدًا ودون خوف. إنها فى الفترة التحضيرية لا تعرف شيئًا عما سوف تكتب. فالكتابة هى عبارة

عن موهبة يمتاز بها المرء بجانب شخصيته الحقيقية.

بموازاتها هناك شخصية اخرى تظهر فى الوقت نفسه وتتطور من طريق خفى.

تُبين الكاتبة فى روايتها «سدود المحيط الهادى» الاحاسيس الراقية، العميقة جدا، الشهوانية، الأساسية وغير المتوقعة التى من الممكن ان تحتوى حياة كاملة داخل جسد، وذلك من خلال وصفها للغابات والبيت المعزول والنوافذ والقطط الملونة والرجل الإنجليزى الذى ياتى كى يبكى على قبر الصبى الإنجليزى الذى مات.

ويولد هذا الخشوع والحزم الشجاعة والنشاط والقدرة على توصيل جمال التصوير إلى القُراء كافة. وفى وسط كتابها، هناك قصة غريبة تقلق ولا تنسى، هى قصة الأطفال الذين يتزحلقون على الثلج. عندما نظرت الكاتبة إلى ذبابة وهى جالسة تتامل. فوجدت ان هذه الذبابة قد ماتت، ثم بعد ساعات قامت بعض الرياح فاحيت الحشرة من جديد، ذلك يوضح لنا إصرار هذا الكائن على الحياة والعيش، وتفجر هذه الواقعة عند الكاتبة بعض تساؤلات حول إصرار المرء على إثبات وجوده وتساؤله: ماذا يريد ان ان يكتشف؛ وما هى المعاناة؟ ما هى حدوده فى الحياة؟ ما معنى الخوف؟

وعندما نقرا هذا السرد المؤثر والذى يطرح العديد من التساؤلات نجد انه اعمق من قصة ذبابة ماتت ثم عادت إلى الحياة مرة اخرى، وذلك يجعلنا نفكر فى اللامبالاة بجميع اشكالها واستحالة الهروب منها إلا بالجنون.

هناك نوع من الجراة غير المتوقعة وجمال غريب فى اسلوب السرد فى اول الكتاب واخره فهو ملئ بالتساؤلات العميقة التى تتوغل فى النفس البشرية وتبرزخفاياها واحاسيسها واخيرًا لا تحب الكاتبة مارجريت دوراس الكتب العادية غير الدائرة حول مخاطرة.

جينيف برساك

ترجمة بثينة رشدى

بريطانيا

معانى الرقى والهبوط الفنى فى تركيا... ومصر*

قد يكثر الحديث فى مصر منذ فترة ليست بالقصيرة حول ما يسمى بظاهرة «الاغانى الهابطة»، وهى صفة مطاطة قد يقصد بها فقط بعض الاغانى المصاحبة للراقصات او يتسع استخدامها حتى لتكاد تشمل كل ما هو ليس من إنتاج قمم الغناء التقليديين (ويا حبذا الراحلين منهم) . ولسنا هنا بصدد إصدار احكام فنية او التعمق فى مظاهر واسباب الأزمة فى إنتاج واستهلاك الأشكال الفنية المختلفة وإنما هى محاولة للتعرف على دلالات استخدام مصطلح «الاغانى الهابطة». فكما اننا نستطيع ان نعرف الكثير عن اى مجتمع من خلال دراستنا لأشكال التعبير الفنى التى يفرزها فإن باستطاعتنا ايضا معرفة الكثير من خلال الجدال الدائر حول الفن. وحيث إن هذا القول ينطبق على المجتمعات كافة ولا تنفرد به مصر وحدها فإننى سوف اتناول هذا الموضوع من خلال عرض لكتاب «السجال حول الارابسك: الموسيقى والموسيقيون فى تركيا الحديثة»، والذى صدر حديثا فى بريطانيا للكاتب مارتن ستوكس.**

والارابسك لون من الغناء حديث نسبيًا فى تركيا لقى انتشارًا ملحوظًا فى عقد الثمانينيات، وهو يتمتع بشعبية كبيرة جداً إلا ان خط الدولة الرسمى لا يقره كما ان الغالبية العظمى من المثقفين والاكاديميين يحتقرونه ويعتبرونه علامة على الانحطاط الفنى والثقافى. واهم ما يميز غناء الارابسك هو الإغراق فى التعبير عن العواطف من وحدة وحزن وفراق والإحساس بالعجز امام القدر. ورغم ان هذا اللون هو فى الاغلب ما يمكن مقارنته بالاغانى العاطفية العربية المعتادة إلا ان الطريقة التى ينظر له بها تشابه ما اصطلح على تسميته لدينا بـ«الاغانى الهابطة». والطريف فى الامر ان كلمة «ارابسك» نفسها نشات مع تقليد الموسيقى التركية للافلام الغنائية المصرية فى الاربعينيات مثل افلام محمد عبد الوهاب وليلى مراد وهو ما نعتبره نحن بمثابة «العصر الذهبى» للاغنية العربية.

وهذا الكتاب دراسة انثروبولوجية لهذا اللون من الغناء فى تركيا، حيث يبحث المؤلف فى دلالات إنتاجه واستهلاكه والجدل الدائر حوله والأهمية الثقافية والسياسية لهذا الجدل، بالإضافة إلى استخدامه ادوات التحليل الخاصة بعلم موسيقى الشعوب(ethnomusicology) فى دراسة تقنيات التلحين والأداء. وتظهر اهمية هذا التناول فى محاولة المؤلف - الناجحة - دراسة هذا اللون فى سياقه الثقافى والاجتماعى كوسيلة تعبير بهدف التواؤم مع ظروف الاغتراب فى المدينة من قبَل فئات عريضة من الشعب لا تعانى فقط من اوضاع اجتماعية واقتصادية قاسية وإنما ايضا من ظروف قهر ثقافى وتعبيرى أوجدها مشروع الإصلاح

العلماني الأتاتوركي بتحديده الصارم لأشكال التعبير المشروعة.

الكتاب ممتع. ليس فقط لطرافة موضوعه وزاوية التناول غير التقليدية وإنما ايضا لنوع المصادر والمنهج المعتمدين من دراسة لحياة العازفين وآليات التعامل في داخل جهاز حكومي هو مؤسسة الإذاعة والتليفزيون وتحليل نصوص الاغاني والحانها إلى الدور الذي تلعبه الملصقات واغلفة الكاسيتات في رسم صورة معينة لمشاهير الفنانين. هذا فضلا عن اسلوبه الذي يجمع بين العمق والسلاسة ونبرته المتواضعة دون تصنع وانتقاده للمسلمات وعرضه للعديد من التفاصيل المدهشة بشكل يخلو من الاستعراضية او التلذذ بصدمة القراء.

ويربط المهاجمون لفن الأرابسك بينه وبين موجات العمالة المهاجرة من جنوب شرق تركيا إلى اسطنبول ويرى المؤلف ان هذا الربط يرجع إلى تطابق في «الصورة» السلبية لأحياء المهاجرين العشوائية مع الأرابسك كفن «هابط» رغم ان الواقع يقول إن موسيقيي الأرابسك وجمهوره هم ليسوا بالضرورة من قاطني تلك الاحياء. فالعلاقة بينهما إذن علاقة تشبيهية رمزية في الأساس إذ يمثل كلاهما صفات وعلامات «تخلف» لا تنسجم مع صورة «تركيا الغربية الحديثة المتقدمة» التي يتبناها ويروج لها الصوت الرسمي. فهو ليس مجرد شكل فني لا يستسيغه البعض وإنما هو يمثل نوعًا من التحدي والتهديد للأساس الذي قامت عليه الدولة. ومن اجل إيضاح تلك النقطة يقدم المؤلف عرضا تاريخيًا لمشروع «الإصلاح الموسيقي» الذي واكب اشكال الإصلاح الأخرى في عهد مصطفى كمال والذي استهدف بلورة. بل واختراع. اصول للقومية التركية وصياغتها في قالب غربي . وكما يبين المؤلف كان الهدف هو الجمع

بين القومية والتحديث عن طريق تطهير اللغة من المفردات الشرقية (العربية والفارسية) واستبدالها بمفردات مفترض فيها الأصالة التركية ثم وضع اللغة ككل في إطار غربي عن طريق التحول إلى الأبجدية اللاتينية. وتعرضت الموسيقى بالمثل لعملية مشابهة حيث قامت الدولة بمشروع «اكتشاف» الموسيقي الشعبية التي افترض انها تمثل كل ما هو تركي اصيل لكي يعاد صياغتها فيما بعد في قالب موسيقي غربي، وقد اوكلت هذه المهمة إلى الموسيقار العالمي بارتوك لكي يشرف على عملية خلق ارشيف رسمي لما يعتبر تعبيرًا موسيقيًا مشروعًا، وقد راى المتحمسون لهذه الموسيقى الفولكلورية انها تقوم على المنطق والعقلانية وغيرها من القيم التي تتطابق مع الفلسفة الأتاتوركية العلمانية وذلك على النقيض من الأرابسك الذي راى منتقدوه فيه افتقارًا إلى الوقار والاتزان نتيجة الانسياق وراء الانفعال الفردي للملحن والمؤدي وارتباط ذلك بالصفات «الشرقية» كالتواكل والقدرية والتشاؤم.

ومن ناحية اخرى يرى بعض علماء الاجتماع الأتراك ان الأرابسك نتاج للتغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي طرات على المجتمع التركي حديثًا وخاصة موجات الهجرة إلى المدينة والتي ادت إلى تهميش الطبقات الافقر وان لغة الأرابسك المتسمة بالاغتراب والقدرية ما هي إلا الانعكاس المباشر لتلك التطورات ، ورغم ان المؤلف يسلم باهمية ظروف التهميش هذه. بما في ذلك وضع تركيا نفسها في النظام العالمي. إلا انه يبتعد عن التبسيط والاستسهال حيث تتبدى براعته وحساسيته بشكل خاص في أنه. رغم وصفه للأرابسك بانه «ثقافة مضادة». لا يستدرج إلى مقولات عقائدية ترى فيه

مجرد تعبير طبقي ولا إلى رؤية رومانسية تجد فيها نوعاً من مقاومة شعبية وإنما هو يعرض لكيفية تشابك وتداخل العناصر المؤلفة لأشكال التعبير المختلفة. فكما أن الشعب التركي لم يخاصم الفن الرسمي، كذلك فإن الدولة ليست متجانسة ولا تتميز تصرفات اعضائها بالاتساق، والمثا ل على ذلك بعض محاولات حكومة او زال التصالح مع الأرابسك بقصد كسب التاييد الشعبي. كذلك يؤكد المؤلف على أن موسيقى الأرابيسك قد صارت صناعة ضخمة يتحكم فيها المنتجون ويكسبون من خلالها اموالا طائلة مما يبدد اوهامًا رومانسية عديدة سواء عن التلقائية او المقاومة.

ويبقى ابدع مقاطع الكتاب ذلك الذي يصف فيه المؤلف حفلًا في إحدى الحدائق العامة قام بالغناء فيه الفنان مسلم جرسس احد اشهر مطربي الأرابسك واحبهم، حيث ساد الهرج والمرج وتبدى الحماس الهائل للمغني المحبوب في صورة هتاف وصراخ وبكى الرجال من فرط التاثر اثناء غنائه. وقد سبق ذلك تجاهل الجمهور للحن وعازف مفترض انه تجريبي وجاد وتقدمي، وقد ترك هذا الأخير الحفل غاضبًا ومحتجًا على عدم انتباه الجمهور وخرجت الصحف في اليوم التالي تنعى انتصار الأرابسك ورفض الجمهور اي محاولة جادة للارتقاء بذوقه، وهكذا فإن الأرابسك قد اصبح تجسيدًا لدلالات وابعاد لا تنحصر في الموسيقى فقط حتى اصبح عنوانًا على كافة انواع التدني الثقافي والاجتماعي إلى الحد الذي ظهرت معه مقولة إن «كل شيء الآن قد صار ارابيسكا» دلالة على تغلغل الفوضى والانحطاط في كافة مناحي الحياة.

والمتابع للجدل الدائر في مصر. منذ فترة ليست بالقصيرة. حول ما يسمي بـ

الإشارات والتنبيهات

«الأغانى الهابطة» سوف يجد أن التماثل بين البلدين لافت للنظر والتماثل ليس فى شكل أو محتوى الأغانى المقصودة وإنما فى كونها أداة للتعبير عن آراء ومعتقدات تتعدى المجال الفنى، وتعود بداية هذا الجدل فى مصر إلى منتصف السبعينيات مع الانفتاح الاقتصادى وما صاحبه من تغيرات عديدة كان من أكثرها إزعاجا بالنسبة للطبقة الوسطى هو ارتفاع أجور الحرفيين وما صاحب ذلك من نقمة وحقد شديدين عليهم وفى هذا الوقت تقريبًا ظهر أحمد عدوية بأغانيه ذات الكلمات غير التقليدية ومن أشهرها «السح الدح إمبوه» والتى اعتبرت وما تزال رمزًا لكل ما هو منحط ثقافيًا وفنيًا وساد التفسير الذى يربط بين ظهور مثل هذه الأغانى وبين انتعاش الحرفيين اقتصاديًا وتتوازى مقولة «كل شيء الآن قد صار أرابسكا مع مقولة «هذا زمن السح الدح إمبوه».

أما ما هو المزعج على وجه التحديد فى الأغانى ذات الكلمات المبتكرة أو الغريبة مثل بعض أغانى عدوية أو حمدى بتشان فهو موضوع يحتاج إلى دراسة أعمق غير أننى أعتقد أن هذا الانزعاج مرتبط بالعلاقة ما بين التوتر الطبقى وطريقة استخدام اللغة. وهو يظهر فيما يظهر فى التوتر القائم والمتزايد بين الفصحى والعامية ومستوياتهما العديدة ومثال على ذلك هو الهلع الذى يصيب البعض حين ظهور كلمات عامية جديدة واعتبار هذا دلالة على انتشار الفوضى وانهيار نظام ما. وعمومًا لا يتسع المجال هنا لحديث مفصل حول هذا الموضوع إلا أنه تجب الإشارة إلى ارتباطه بنوع من الانحياز ضد الطبقات الأدنى، وتعد أشكال التعبير الفنى إحدى أهم ساحات الصراع التى تتبلور فيها صورة الطبقات عن نفسها وعن الآخرين وصورة الأمة عن ذاتها.

وعلى أية حال قد يساعدنا مارتن ستوكس على أن نتمهل قبل أن نطلق أحكام الرقى والهبوط على أشكال بعينها من التعبير الفنى، وقد لا تكون فكرة سيئة أن يتعرض النقد الموسيقى الجاد لأغانى ما بعد عبد الحليم حافظ بدلاً من مقاطعتها من حيث المبدأ واستخدام رموزها كعناوين وعلامات فى سياق الترحم على العصور الذهبية الفنية والثقافية والسياسية. ولا بأس أيضا - حتى من قبيل التجربة - أن نسمح لأنفسنا أن نسمع ما نحب فعلا أن نسمعه بدلًا من أن نسمع ما نعتقد أن سماعه سوف يجعلنا «ناس محترمين». وعلى هؤلاء الغيورين على «الثقافة الرفيعة» والذين يستخدمون أحمد عدوية كعنوان لا جدال فيه على الانحطاط والركاكة فى الفن أن يسألوا أنفسهم من عينهم أوصياء على الشعب وذوقه، ومن منهم بصراحة قد سمع فعلا كلاسيكيات عدوية - «سلامتها أم حسن» و «زحمة» و «واد يامنظوم» ومواويله البديعة المؤثرة وغيرها كثير. ومن منهم قد سمعها فعلا ولم يطرب لها ويرق؟

* Martin Stokes . the Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey. Oxford: Clarendon Press - 1992

الغلاف الأخير :
الشاعر : إبراهيم شكر الله
للفنان : مكرم حنين



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب